الدكتور محمد كامل ضاهر

الصراع بين التيارين الديني والعلماني

في الفكر العربي الحديث والمعاصر



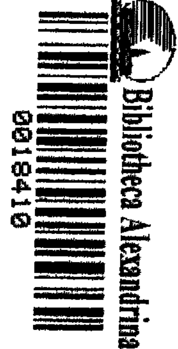












دار البيروني
للطباعة والنشر

الصراع بين التيارين الديني والعلماني

في الفكر العربي الحديث والمعاصر

الدكتور محمد كامل ضاهر

الصراع بين التيارين الديني والعلماني

في الفكر العربي الحديث والمعاصر

دار البيروني
للطباعة والنشر

الطبعة الأولى

١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

دار البيروني
للطباعة والنشر
بيروت - تلفون: ٣٠٠٩٥٨ - ٣٠٢٩٩٨

الإهداء

إلى زوجتي وبناتي، حباً لهن وتكريماً

مقدمة

يعاني المجتمع العربي منذ قرنين تقريباً من مخاض عسير لم تتوضح نتائجه حتى الآن. فالمجتمع العربي المتطور لم يولد بعد رغم الجهود الجبارة التي بذلها الرواد الأوائل لعصر النهضة واتباعهم في هذا الاتجاه. وما تزال أكثر خصائص هذا المجتمع مرتبطة بقيم ومفاهيم عصور أوسطية تمنعه من التطور والانعتاق من قيود التخلف والانحطاط المزمنة.

ترجع أسباب هذه المعاناة إلى طبيعة التحديات الخارجية والداخلية والاحباطات الكثيرة التي واجهها العرب في تاريخهم الحديث والمعاصر، مما أدى إلى نشوء تيارات فكرية مختلفة الوسائل والأهداف لمواجهة تلك التحديات والردّ عليها. وقد شكلت هذه التيارات التي تكوّنت في عصر النهضة، القاعدة التي بنيت عليها الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة. وتعتبر دعوات الاصلاح الديني، والحركات والأحزاب السياسية، والأفكار الاقتصادية والاجتماعية التي أعقبت الحرب العالمية الأولى استمراراً وامتداداً لتلك الاتجاهات التي صبّت في تيارات ثلاثة رئيسية:

تيار ديني.
تيار تحديثي علماني.
تيار توفيقي بين الاتجاهين.

كان السؤال المطروح بإلحاح أمام الجميع يدور حول كيفية الخلاص من براثن التخلف والانحطاط اللذين يعاني منهما العرب والمسلمون في كافة أقطارهم، وحول الوسائل الفعالة لمواجهة تحديات الاستعمار الغربي الناشط في كل الاتجاهات.

اتباع التيار الديني ارجعوا أسباب هذا التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن تعاليم دينهم الصحيحة، وأخذهم ببدع وخرافات استعبدت عقولهم وشلتها عن التفكير السليم بقضايا الدين والدنيا، وقالوا بأن الحلول الحاسمة لكل هذه المشكلات تكمن في العودة إلى الينابيع الأولى لتلك التعاليم، أي إلى القرآن والسنة، التي على أساسها شيد المسلمون الأوائل حضارتهم العظيمة، وتاريخهم التليد، وقوتهم التي واجهوا بها أعتى الامبراطوريات وأقواها.

ولكن التحديثيين العلمانيين كانت لهم وجهة نظر مخالفة تماماً لهذا الطرح الديني، إذ قالوا إن العلاج الشافي لذلك التخلف يكمن في الفصل بين شؤون الدين والدنيا من ناحية، وفي تبني الوسائل العلمية الحديثة والمؤسسات التي اعتمدها الغرب في بناء حضارته وتطويرها من ناحية أخرى. وقد لعبت البورجوازية العربية المتأثرة بالثقافة الغربية، خصوصاً المصرية منها واللبنانية، دوراً أساسياً في نشر هذا التيار وإنمائه.

أما التيار التوفيقي فقد حاول التوسط بين تلك الطروحات الدينية والعلمانية زاعماً أن الإسلام دين وسط يوازن بدقة بين حاجات الإنسان المادية والدنيوية ومتطلباتها، وبين تطلعاته الروحية ومقتضياتها، وهو لذلك يتمتع بخصائص فريدة تجعله، إذا فهم على حقيقته، قادراً على التفاعل مع أية حضارة متطورة دون أن يفقد خصائصه الجوهرية. وكان معظم أصحاب هذا التيار من رجال الدين المتنورين.

لقد ساد الاعتقاد حتى عهد قريب بأن التيار التحديثي العلماني قد تجذرت مفاهيمه في بنية المجتمع العربي المعاصر إلى درجة يصعب اقتلاعها منه، وبالتالي فإن عملية تطور هذا المجتمع ستأخذ مجراها الطبيعي لتصل إلى أهدافها المنطقية. يبدو الآن أن هذا الاعتقاد لم يكن صحيحاً في مجمله، فالتيارات الدينية المتأصلة في بنية المجتمعين العربي والإسلامي عادت لتنشط من جديد تحت أسماء مختلفة، اصطلح على تسميتها «بالصحوة الإسلامية».

كان ظهور هذه التيارات وانتشارها السريع مفاجأة للباحثين الاجتماعيين والسياسيين الذين يرصدون الاتجاهات الفكرية للمجتمع العربي المعاصر. إلا أنهم متفقون على أن الاحباطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، ثم التحديات الخارجية التي يعاني منها العرب والمسلمون هي من الأسباب المباشرة لما نحن فيه الآن من الفوضى والاضطراب والفتن.

إن الهدف الرئيسي لهذا البحث هو تعقب مراحل الصراع الفكري بين هذه التيارات وتحليلها منذ فجر النهضة العربية حتى وفاة جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠، والمحطات التاريخية في سير هذا الصراع واتجاهاته، ثم تحليل أسباب ظاهرة «الصحوة الإسلامية» المعاصرة والعوامل التي ساعدت في نشأتها. وتهتم هذه الدراسة أيضاً في تحليل أسباب فشل التيار التحديثي العلماني في معالجة مشكلات المجتمع العربي وتحقيق طموحاته الحضارية.

لقد كانت مصر هي ساحة ذلك الصراع المتشابك والمعقد، والمركز الذي انطلقت منه شرارة النهضة العربية الحديثة، والأرض التي تفاعلت عليها مختلف التيارات الفكرية التي حددت ملامح المجتمع العربي المعاصر، فكانت «بوصلة» التقدم والتخلف في توجهات هذا المجتمع. ولهذه الأسباب كانت مصر وأقطار المشرق العربي هي الميدان الرئيسي لهذا البحث، مع الإشارة إلى التطورات الفكرية التي حدثت في بقية الأقطار العربية خلال الفترة نفسها، والتي كانت في معظمها صدى لما كان يحدث على أرض مصر.

يعتبر هذا الموضوع من أهم القضايا الفكرية المطروحة حالياً أمام المثقفين العرب، لأن على نتائجها سيتقرر مصير المستقبل العربي، ودوره في

تيار ديني.
تيار تحديثي علماني.
تيار توفيقي بين الاتجاهين.

كان السؤال المطروح بإلحاح أمام الجميع يدور حول كيفية الخلاص من براثن التخلف والانحطاط اللذين يعاني منهما العرب والمسلمون في كافة أقطارهم، وحول الوسائل الفعالة لمواجهة تحديات الاستعمار الغربي الناشط في كل الاتجاهات.

اتباع التيار الديني ارجعوا أسباب هذا التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن تعاليم دينهم الصحيحة، وأخذهم ببدع وخرافات استعبدت عقولهم وشلتها عن التفكير السليم بقضايا الدين والدنيا، وقالوا بأن الحلول الحاسمة لكل هذه المشكلات تكمن في العودة إلى الينابيع الأولى لتلك التعاليم، أي إلى القرآن والسنة، التي على أساسها شيد المسلمون الأوائل حضارتهم العظيمة، وتاريخهم التليد، وقوتهم التي واجهوا بها أعتى الامبراطوريات وأقواها.

ولكن التحديثيين العلمانيين كانت لهم وجهة نظر مخالفة تماماً لهذا الطرح الديني، إذ قالوا إن العلاج الشافي لذلك التخلف يكمن في الفصل بين شؤون الدين والدنيا من ناحية، وفي تبني الوسائل العلمية الحديثة والمؤسسات التي اعتمدها الغرب في بناء حضارته وتطويرها من ناحية أخرى. وقد لعبت البورجوازية العربية المتأثرة بالثقافة الغربية، خصوصاً المصرية منها واللبنانية، دوراً أساسياً في نشر هذا التيار وإنمائه.

أما التيار التوفيقي فقد حاول التوسط بين تلك الطروحات الدينية والعلمانية زاعماً أن الإسلام دين وسط يوازن بدقة بين حاجات الإنسان المادية والدنيوية ومتطلباتها، وبين تطلعاته الروحية ومقتضياتها، وهو لذلك يتمتع بخصائص فريدة تجعله، إذا فهم على حقيقته، قادراً على التفاعل مع أية حضارة متطورة دون أن يفقد خصائصه الجوهرية. وكان معظم أصحاب هذا التيار من رجال الدين المتنورين.

لقد ساد الاعتقاد حتى عهد قريب بأن التيار التحديثي العلماني قد تجذرت مفاهيمه في بنية المجتمع العربي المعاصر إلى درجة يصعب اقتلاعها منه، وبالتالي فإن عملية تطور هذا المجتمع ستأخذ مجراها الطبيعي لتصل إلى أهدافها المنطقية. يبدو الآن أن هذا الاعتقاد لم يكن صحيحاً في مجمله، فالتيارات الدينية المتأصلة في بنية المجتمعين العربي والإسلامي عادت لتنشط من جديد تحت أسماء مختلفة، اصطلح على تسميتها «بالصحوة الإسلامية».

كان ظهور هذه التيارات وانتشارها السريع مفاجأة للباحثين الاجتماعيين والسياسيين الذين يرصدون الاتجاهات الفكرية للمجتمع العربي المعاصر. إلا أنهم متفقون على أن الاحباطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، ثم التحديات الخارجية التي يعاني منها العرب والمسلمون هي من الأسباب المباشرة لما نحن فيه الآن من الفوضى والاضطراب والفتن.

إن الهدف الرئيسي لهذا البحث هو تعقب مراحل الصراع الفكري بين هذه التيارات وتحليلها منذ فجر النهضة العربية حتى وفاة جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠، والمحطات التاريخية في سير هذا الصراع واتجاهاته، ثم تحليل أسباب ظاهرة «الصحوة الإسلامية» المعاصرة والعوامل التي ساعدت في نشأتها. وتهتم هذه الدراسة أيضاً في تحليل أسباب فشل التيار التحديثي العلماني في معالجة مشكلات المجتمع العربي وتحقيق طموحاته الحضارية.

لقد كانت مصر هي ساحة ذلك الصراع المتشابك والمعقد، والمركز الذي انطلقت منه شرارة النهضة العربية الحديثة، والأرض التي تفاعلت عليها مختلف التيارات الفكرية التي حددت ملامح المجتمع العربي المعاصر، فكانت «بوصلة» التقدم والتخلف في توجهات هذا المجتمع. ولهذه الأسباب كانت مصر وأقطار المشرق العربي هي الميدان الرئيسي لهذا البحث، مع الإشارة إلى التطورات الفكرية التي حدثت في بقية الأقطار العربية خلال الفترة نفسها، والتي كانت في معظمها صدى لما كان يحدث على أرض مصر.

يعتبر هذا الموضوع من أهم القضايا الفكرية المطروحة حالياً أمام المثقفين العرب، لأن على نتائجها سيتقرر مصير المستقبل العربي، ودوره في

النظام العالمي الجديد. وقد كتبته في ظروف عربية وعالمية متغيرة جداً على الصعيدين السياسي والإيديولوجي، تمثلت في انهيار الاتحاد السوفياتي، آخر الامبراطوريات وأحد أعمدة الفكر العلماني الحديث وتطبيقاته، وانتهاء الحرب الباردة، وظهور المد الإسلامي السياسي بأجلى صوره في الجزائر ومصر، ثم النتائج المدمرة لحرب الخليج على جميع الصعد، ومحادثات السلام بين العرب والدولة العبرية. وقد دفعتني غزارة المادة وتعقيداتها إلى توجيه اهتمامي نحو مؤلفات أهم المفكرين العرب الذين بدا لي أن تأثيراتهم الفكرية كانت هي الأقوى والأبعد أثراً منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى اليوم، راجياً أن تساهم هذه الدراسة في فهم التطورات الجارية حالياً على ساحة العالم العربي من المحيط إلى الخليج، خاصة الحركات الأصولية التي تعبر عن مدى يأس الإنسان العربي وفقده أي أمل في المستقبل كما لو أنه يعيش في حالة خصام وانفصام مع قيم هذا العصر ومفاهيمه.

محمد ضاهر

بيروت، حزيران، يونيو ١٩٩٣

الفصل الأول

الانسان العربي والمجتمع الحديث

«تكمن الصعوبة ليس في الأفكار الجديدة، بل في التخلص من الأفكار القديمة التي تتغلغل في كل زاوية من زوايا عقولنا»

كينز

منذ قرنين من الزمان تقريباً بدأ «الإنسان العربي» يستيقظ من سبات عميق إثر اصطدامه بحضارة عالم جديد لا تمت إلى مفاهيمه عن الكون والحياة بشيء. إنه عالم الحداثة والتطور، وحضارة العلم والتكنولوجيا الوافدين إليه من غربي أوروبا.

كان هذا الإنسان أمام خيارين مصيريين: إما الانفتاح على هذه الحضارة والتفاعل مع قيمها وأفكارها الجديدة لبناء «مجتمع عربي» متطور له خصائصه الذاتية، وأما البقاء في كهوف العصور الوسطى وعبودية التخلف والانحطاط.

أدى الأخذ بالخيار الأول إلى ولادة ما يسميه المؤرخون: النهضة العربية الحديثة التي كانت في اهتماماتها الأساسية صراعاً «ثقافياً واجتماعياً» بين

التحديثيين الذين وجدوا في معايير الحضارة الغربية ومنجزاتها العلمية خشبة الخلاص مما يعانيه العرب من الوهن والتخلف، وبين التراثيين المتشبثين بتقاليد الماضي وعقائد السلف من المسلمين التي يعتبرونها، في تطبيقاتها الصحيحة، الدواء الشافي لذلك التخلف. وقد عبرت الإيديولوجيات الليبرالية والقومية والاشتراكية عن التيار الأول، بينما عبرت الحركات الأصولية عن التيار الثاني. ومن العسير فهم آليه (ميكانيزم) تلك النهضة وتطوراتها دون معرفة الخصائص الجوهرية للحداثة والمجتمعات التي انبثقت عنها[1].

الحداثة والمجتمع الحديث

تعبير الحداثة Modernity مشتق من ظرف الزمان في اللغة اللاتينية الذي يعني «الآن، أو في هذه اللحظة». كان الإنجليز أول من استخدمه في مقابل معنى «قديم» إبان عهد الملكة إليزابيت الأولى (١٥٢٣ - ١٦٠٣)، ثم شاع استعماله بهذا المعنى في اللغات الأوروبية الأخرى[2].

لا يوجد تحديد واضح للحداثة، لأنها غير خاضعة لقوانين معينة تضبط معاييرها وتفسر مناهجها. لهذا السبب تختلف آليتها ومفاهيمها باختلاف المجتمعات الإنسانية ونظمها. لكن هذا الاختلاف في الوسائل والمفاهيم لا يعني اختلافاً في الأهداف. فقد استقرىء تعريف لخصائص الإنسان الحديث من خلال مقارنة عمليات التحديث في ست مجتمعات مختلفة النظم والثقافة، فتبين أن الخصائص التي تشكل القاسم المشترك لإنسان هذه المجتمعات هي التالية:

---

(١) راجع هشام شرابي: البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر. دار الطليعة. بيروت ط ١. ١٩٨٧ ص ٢٤.

(٢) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث. ترجمة شوقي جلال. سلسلة عالم المعرفة رقم ٨٢ الكويت ١٩٨٤ ص ٢٤ وما بعدها. راجع أيضاً كلمة Modernite في دائرة المعارف الفرنسية طبعة باريس ١٩٨٤.

Encyclopedia Universalis Paris 1984.

١ ـ الأهلية لتقبل الطرق والأفكار الجديدة.
٢ ـ الاستعداد للتعبير عن الآراء وحس الوقت الذي يوجه اهتمام الإنسان إلى الحاضر والمستقبل لا إلى الماضي.
٣ ـ الالتزام بالدقة والاهتمام بالتخطيط والتنظيم والفعالية.
٤ ـ النزعة إلى اعتبار العالم قابلاً للحساب الرياضي.
٥ ـ الإيمان بالعلم والتكنولوجيا والاعتقاد بالعدالة التوزيعية[١].

تؤلف هذه الخصائص في مجموعها ما يمكن اعتباره «البعد الحديث للإنسان» وهي انعكاس للمعايير المشتركة التي تحدد معالم المجتمعات الحديثة رغم تباين نظمها وثقافتها وأنماطها. من أبرز هذه المعايير:

١ ـ العلم وتطبيقاته التكنولوجية:

العلم والتكنولوجيا هما العمود الفقري للحداثة والمجتمع الحديث. نقصد بالعلم تلك المعرفة القائمة على التجربة الحسية والوقائع المادية، وهي بذلك تختلف عن المعرفة الدينية القائمة على الإيمان والوحي التي عبر عنها القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠ م) أحسن تعبير حين قال: «إن سلطة الكتاب المقدس هي أكبر من جميع قوى العقل الإنساني، فحيث يقع التناقض بين الملاحظة العلمية وهذا الكتاب تهمل الملاحظة»[٢].

كان العلم في القرون الوسطى يهدف إلى فهم الطبيعة وتأملها، والبحث عن معاني الأشياء، وغاية الوجود الإنساني، ومعنى الحياة والموت، وعلاقة الإنسان بغيره من المخلوقات. وكانت السعادة القصوى لهذا الإنسان تكمن في تأمل تلك الحقيقة الأزلية وتجلياتها الكونية أي الله.

---

(١) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي. دار العلم للملايين بيروت ط٢. ١٩٧٢ ص ٢٥.

(٢) جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة د. جورج طعمة. دار الثقافة بيروت ١٩٥٨. ج ١ ص ١٥٧.

العلم الحديث أهدافه مختلفة تماماً. إنها السيطرة على الطبيعة وفك طلاسمها، والاستفادة منها دون النظر إلى ما يجب أو ما لا يجب أن يكون. إن الله، ومعنى الحياة، وقضية الخير والشر، والحلال والحرام، خارجه عن نطاق أهدافه. تنصب اهتماماته فقط على الطبيعة وعناصرها بواسطة عقل شاك مدقق يحدوه نهم غير محدود لفهم هذا الكون الذي نعيش فيه وتسخيره لخدمة بني البشر[1].

أما التكنولوجيا فتعني قدرة الإنسان على تطبيق النظريات العلمية واستخدامها لأغراضه، وهي بمعنى آخر تطوير وامتداد لأعضاء الإنسان وحواسه وقدراته الذهنية. إنها ترسم معالم ثقافة هذا الإنسان وتعبر عنها، وتحدد نمط حياته، ونظمه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية[2]. وقد استطاع الغرب بواسطة هذه التكنولوجيا وتطويرها الهائل أن يضمن السيادة لحضارته وأن يهز من الأعماق البنى الاقتصادية والاجتماعية لكل مجتمعات العالم الأخرى، وأن يهدد صروحها العتيقة بالانهيار، ويغزوها بأنماطه ونظمه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الجديدة.

٢ ـ النظم الاقتصادية الحديثة:

نشأت النظم الاقتصادية الحديثة على أنقاض النظام الاقطاعي الذي كانت له السيادة في العصور الوسطى. يأتي النظامان الرأسمالي والاشتراكي في طليعة هذه النظم، بل هما الوحيدان اللذان يتجاذبان المجتمعات الإنسانية المعاصرة، لأنها حصيلة تفاعلات وتطورات اقتصادية وثقافية واجتماعية عاشتها الشعوب الأوروبية منذ عصر النهضة حتى الآن. كان النظام الأول حصيلة فلسفة الطبقة الوسطى وأهدافها، وكان النظام الثاني حصيلة جهود الطبقة العاملة وآمالها. وعلى الرغم من التناقض الإيديولوجي الحاد بين النظامين، فإنهما يشتركان في الخصائص الرئيسية للحداثة،كالطابع الصناعي

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٢) معن زيادة. معالم على طريق تحديث الفكر العربي. سلسلة عالم المعرفة رقم ١١٥ الكويت ١٩٨٧ ص ١٢.

للمجتمع، والدقة في الإنتاج واتقانه، والتوجه نحو الاكتفاء الذاتي اقتصادياً، وإقامة شبكة علاقات اقتصادية عالمية، ومكننة الإنتاج، وخلق أنماط جديدة منه، واستيعاب مستجدات التطورات العلمية والتكنولوجية والاستفادة القصوى منها اقتصادياً وعسكرياً وثقافياً واجتماعياً، وارتفاع مستوى الدخل الفردي والقومي، ثم التخطيط الاقتصادي لكل مرافق الحياة بما يخدم التوجهات السياسية والاستراتيجية للدولة، والاستغلال العلمي للموارد الطبيعية، وحلول المؤسسات والشركات الصناعية والتجارية الكبرى مكان المؤسسات الحرفية الصغيرة القائمة على المبادرات الفردية، وطبقة عمالية ذات مستوى تقني رفيع[1].

كان لا بد لهذه المفاهيم أن تقترن بنظم سياسية تعبر عنها فنشأت بذلك النظم السياسية الحديثة.

٣ ـ طبيعة النظم السياسية الحديثة:

لعبت الطبقة الوسطى (البورجوازية) دوراً حاسماً في ولادة النظم الحديثة وتطورها. تكونت هذه الطبقة في المدن الأوروبية الرئيسة الناشئة، من خلال تعاطيها التجارة في بادىء الأمر، ثم الصناعة بعد ذلك. كان لها هدفان رئيسان: البحث عن الثروة لذاتها مع حرية التصرف بها، ثم استيعاب السلطة التي تحمي هذه الثروة وتنميها.

أدى سعيها إلى تحقيق الهدف الأول إلى ولادة النظام الرأسمالي الحديث. ومن سعيها إلى تحقيق الهدف الثاني ولدت النظم السياسية الحديثة، والدولة التعاقدية المركزية القوية. يتعارض هذان الاتجاهان بشدة مع النظم الاقتصادية والسياسية للعصور الوسطى. كان النشاط الاقتصادي في هذه العصور خاضعاً لقواعد أخلاقية مستمدة من الدين: لم يكن للغني حق التمتع بثروته لنفسه، بل الإشراف عليها لحساب المجتمع. كانت الأخلاق الاجتماعية كلها مبنية على هذا المبدأ الذي فرضته تعاليم الكنيسة، كما فرضه القانون الطبيعي. لكن

---

(١) المرجع السابق. ص ١٢ ـ ١٤.

هذه القواعد بدأت بالاضمحلال والتلاشي عندما حلت مكانها الفكرة الفردية عن الثروة، فأحدثت انقلاباً في عقول الناس تحولت بعد ذلك إلى قوة ثورية تولد عنها النظام الرأسمالي الليبرالي الحديث(١).

كانت الليبرالية نتاجاً للطبقة الوسطى الصاعدة التي كان التقدم الصناعي والتجاري يتحقق على يديها. وكانت هذه الطبقة بحكم نشأتها تعارض التقاليد القائمة على التمييز والمترسخة لدى الطبقتين الارستقراطية والملكية على حد سواء. ومن ثم كان التسامح الديني محور الموقف الليبرالي لأنه يؤمن السلام اللازم لتطور الصناعة والتجارة وجمع الثروات، التي هي في صلب اهتمامات الطبقة الجديدة(٢).

كانت النظم السياسية في العصور الوسطى مرتبطة بالدين أيضاً، إذ كان الملوك يتمتعون بالسلطة المطلقة مدعين أنهم ظل الله على الأرض، وإن سلطتهم مستمدة منه عبر الكنيسة. وقد لعبت المؤسسة الدينية دوراً كبيراً في تنصيب الملوك والتحكم بمصائرهم من خلال هذا الادعاء. لكن الطبقة الوسطى الناشئة سعت إلى تحطيم هذا الحلف المقدس بين القوتين باعتبارهما العقبة الرئيسة أمام تحقيق أفكارها الجديدة.

وقد مر هذا المسعى بمرحلتين حاسمتين أخذتا مداهما الزمني اللازم:

الأولى: محاولة تطوير المجتمع بتطوير عاداته وتقاليده وثقافته ونظمه عن طريق العلم ومنجزاته.

والثانية: محاولة السيطرة على الدولة تدريجياً باعتبارها أعلى سلطة إلزام في المجتمع، وتسخيرها لأهدافها بعد نزع الطابع اللاهوتي عنها وفصلها نهائياً عن الدين.

---

(١) هارولد لاسكي. نشأة التحررية الأوروبية، ترجمة عبد الرحمن صدقي. سلسلة من الفكر السياسي والاشتراكي. مكتبة مصر. القاهرة ب ت ص ١٢.

(٢) BERTRAND Russell, Wisdom of the west, 2 éd. Macdonald. LONDON 1960 p. 210.

يعتبر النجاح في تحقيق هاتين المرحلتين من أخطر التحولات في التاريخ الإنساني وأكثرها كلفة ومعاناة، بل إنه المفتاح المركزي لفهم التغيرات العميقة التي حدثت في طبيعة النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للحضارة الغربية منذ خمسة قرون حتى الآن[1].

تتجسد النظم السياسية الحديثة في نمطين من الديمقراطيات:

- الديمقراطيات ذات النمط الغربي.
- الديمقراطيات ذات النمط الاشتراكي.

ليس من أهداف دراستنا شرح ماهية هذه النظم ومعاييرها، لذا نكتفي بالإشارة فقط إلى ما تشترك فيه من خصائص الحداثة ومظاهرها، رغم التناقض الإيديولوجي الحاد بينها. فهي تمثل خلاصة ما توصل إليه العقل البشري من أنماط التنظيم السياسي للمجتمعات البشرية. وتتميز عن الأنظمة السياسية في القرون الوسطى بعلمانيتها، أي غياب المؤثرات اللاهوتية في بنيتها وتوجهاتها، وبتعبيرها عن إرادة الأمة وهويتها القومية، وبحفظها الحقوق المدنية لجميع المواطنين، ومساواتهم أمام القانون في الحقوق والواجبات، والاهتمام بمشكلاتهم، وإيجاد الوسائل لحلها، وبقدرتها على استيعاب المتغيرات العلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية المستجدة وتوظيفها للصالح القومي[2].

العوامل التي ساهمت في تشكيل العالم الحديث

أ ـ حركة النهضة والإصلاح:

تعتبر حركة النهضة التي انطلقت من إيطاليا خلال القرن الرابع عشر، ثم انتشرت بعد ذلك إلى شمالي أوروبا، باكورة العوامل التي ساهمت في

---

(١) هارولد لاسكي. نشأة التحررية الأوروبية ص ١٤.

(٢) معن زيادة. معالم على طريق تحديث الفكر العربي. ص ١٥ ـ ١٦.

تكوين المناخ الفكري لولادة تلك المفاهيم ونموها. فقد نادى مفكروها بالتحرر من سلطان الكنيسة الطاغي على كل جهد بشري، ومن قواعد الأخلاق المتزمتة السائدة، ومن قوالب الفلسفة المدرسية العقيمة. انصبت اهتماماتهم على شؤون الإنسان الدنيوية، خصوصاً على حرياته الفكرية والدينية والأخلاقية. جذبتهم آداب الأغريق والرومان فراحوا يقرأونها بنهم واحترام لأنها تعالج نفس اهتماماتهم الدنيوية وتمجد التمتع الصريح بالحياة وملذاتها. وأصبحت هذه الاهتمامات قاعدة الثقافة البورجوازية في المدن، وعبر عنها طبقة الكتبة التي كانت في حوزتها ملكة التعبير الأدبي[1]. وكذلك ميكيافيلي في كتابه «الأمير».

ب ـ الحركة الإنسانية:

سمّيت كذلك لاهتمامها بالإنسان وبالعلوم الإنسانية، لكن مجال تأثيرها اقتصر على المفكرين والباحثين فقط، بينما أثرت النهضة في النظرة العامة إلى الحياة. من أشهر رجالاتها إيرازموس Erasmus (١٤٦٩ ـ ١٥٢٦) فرنسوا رابلية Rabelais (١٤٩٤ ـ ١٥٥٣)، مونتني Montaigne (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) توماس مور. لم يكن هناك اسلوب واحد للتعبير عن هذه الحركة لدى مفكريها في الجنوب (إيطاليا)، وفي الشمال (ألمانيا ـ هولندا)، كانت اهتماماتهم حول حرية الإنسان واحدة، لكن التيارات المعبرة عنها كانت مختلفة، وأحياناً متناقضة. فقد أعرض الجنوبيون عن الكنيسة ليسقطوا تحت سلطان آداب الأغريق والرومان وأخلاقهم، بينما أعرض الشماليون عن الكنيسة ليتجهوا إلى التجارة والصناعة والعلم، لأنه لم يكن لديهم تراث قديم يلتفتون إليه كالإيطاليين. وقد أدى ذلك إلى نشوء طبقة وسطى قوية بينهم ساعدت في نشأة حركة الإصلاح الديني البروتستانتية وكنائسها الوطنية[2].

كان الإنسانيون على العموم متمردين على هيمنة الكنيسة والاقطاع.

---

(١) راجع جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث. ج ١ ص ١٨٥ و١٨٧.

(٢) المرجع السابق. ج ١ ص ٢٠٦.

طرح رجالاتها أفكاراً وقيماً جديدة ساهمت في تقويض المعالم الفكرية والاقتصادية والسياسية للعصور الوسطى، فكانوا بذلك إحدى قوى التغيير والتمهيد للعصور الحديثة، رغم موقفهم السلبي من الثقافة العلمية وانتشارها بين الطبقات الشعبية.

ج - حركة الإصلاح الديني - لوثر وأتباعه:

تزامنت الحركة الإنسانية في المانيا مع حركة الإصلاح الديني التي كانت العامل الثالث بين العوامل الكبرى التي ساهمت بقوة في هدم سلطان الكنيسة الكاثوليكية ووحدتها وعنفوانها وبالتالي في نشأة الشعور القومي والأفكار التحررية.

انطلقت هذه الحركة من ألمانيا في بدايات القرن السادس عشر بقيادة مارتين لوثر M. Luther (١٤٨٣ - ١٥٤٦) الذي كان راهباً أوغسطينياً وأستاذاً للاهوت. أعلن ثورته عام ١٥١٧ عندما نادى بالقضايا الخمس والتسعين الشهيرة التي تضمنت انتقادات مريرة لممارسات الكنيسة وطقوسها وفساد قساوستها، وابتعادهم عن الجوهر الصحيح للتعاليم المسيحية. دعيت بالبروتستانتية إثر نداء وجهه مؤيدوها عام ١٥٢٩ احتجوا فيه Protested على محاولة امبراطور ألمانيا شارل الخامس إحياء أحكام مجلس ورمز Diet of worms (١٥٢١) التي قضت بتجريد لوثر من حقوقه المدنية واعتباره خارجاً على القانون.

تعتبر البروتستانتية رؤية مسيحية جديدة ومبسطة عن الله والإنسان والمجتمع. الدين فيها أمر شخصي، والخلاص الفردي علاقة مباشرة بين الله والإنسان، والثقة المطلقة بمحبة الله هي أساس العقيدة، لأن الإيمان بهذه المحبة يحرر الإنسان من خوف العقاب المنتظر في الآخرة بسبب تلك الخطيئة التي ارتكبها آدم مع بدء الخليقة.

أدت هذه الأفكار إلى إعادة ثقة الإنسان بنفسه، وإلى تحطيم تلك القيود التي كبلته بها الكنيسة، وإلى بناء طريقة حديدة في الحياة أفسحت مجالاً واسعاً

لانصراف الإنسان إلى الأعمال الاقتصادية المجدية كالصناعة والادخار والجهد من أجل الربح. وأصبحت هذه الأعمال من الفضائل السامية الأساسية في الحياة، فتزايد حب الناس للرخاء والنجاح، وقدسوا العمل، واعتبروا العزلة أنانية، والتأمل كسلاً، والفقر عقاباً، والثروة تعبيراً عن محبة الله لعباده... وقد اعتبر ماكس ويبر Max Weber (١٨٦٤ - ١٩٢٠) أن تشدد البروتستانتية، خاصة أتباع المتطهرين، على هذه الاتجاهات أدى إلى تنمية روح الصناعة والمشاريع، وتكوين رؤوس الأموال التي تولدت عنها الرأسمالية بقيادة الطبقة الوسطى[1].

كان للطباعة التي عرفتها أوروبا خلال القرن الخامس عشر آثار ضخمة في إيصال المعرفة إلى الناس ونشر الأفكار الجديدة بينهم. وقد أجاد البروتستانت استخدامها لنشر عقائدهم في الأوساط الشعبية، فوضعوا ترجمات مطبوعة للكتاب المقدس باللغات المحلية بدلاً من اللاتينية التي كانت لغة الكنيسة والخاصة، حيث أصبحت هذه الترجمات أساساً للآداب القومية الأوروبية، كما أسسوا عدداً من الجامعات والمدارس لنشر المعرفة. وكانت جامعة «لايدن» (هولندا) من أعظم هذه الجامعات وأكثرها تقدماً وتشجيعاً للأفكار الجديدة، تأتي بعدها جامعة جنيف التي كان لها فضل كبير في نشر المعارف العلمية الجديدة في أوروبا.

لم تستطع تلك الحركات الثلاث التي ذكرناها إخراج الإنسان الأوروبي من حياة القرون الوسطى إلى آفاق العالم الحديث، بل تم ذلك عن طريق الثورة العلمية التي بدأت بالنمو تدريجياً بعد أن هيأت لها تلك الحركات المناخ اللازم والتربة الضرورية.

د ـ الثورة العلمية الحديثة:

نقصد بالعلوم الحديثة علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء والفلك

---

(١) المرجع السابق نفسه. ج ١ ص ٢١٤ و٢١٩ و٢٤٦. راجع أيضاً كرين بريتون. تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال ص ٨٢ ـ ٨٤.

والرياضيات. ونقصد بالثورة العلمية نشأة هذه العلوم على أساس من الملاحظات وتحقيق نظرياتها تحقيقاً تجريبياً بعد أن كانت زمن اليونان والقرون الوسطى الأوروبية تقوم على أسس ميتافيزيقية لا صلة لها بالمشاهدة والتجربة. بدأ هذا الاتجاه العلمي الجديد في القرن الخامس عشر متزامناً مع حركتي النهضة والإصلاح، وعظم قدره في القرنين السابع عشر والثامن عشر حين أخذ يحل ببطء، لكن بشكل لا يقاوم، محل الدين كعامل متحكم في تشكيل أفكار الناس[1].

بدأت مقولات الكنيسة عن الإنسان والحياة تتهاوى أمام أفكار النهضة والإصلاح، لكن أفكارها عن نظام الكون وما وراء الطبيعة المستمدة في معظمها من نظريات أرسطو العلمية والفلسفية لم تتقهقر وتنهزم إلا بسلاح العقل العلمي.

تعتبر نظرية الراهب البولندي كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) عن مركزية الشمس ودوران الأرض فاتحة الثورات العلمية التي ساهمت بقوة في تهافت المرتكزات الفكرية اللاهوتية والنظريات العلمية المرتبطة بها والقائلة بثبات الأرض. جاءت بعد ذلك اكتشافات تيكو براهي Tycho Brahe (١٤٥٦ - ١٦٠١)، وكبلر (١٥٧١ - ١٦٢٠)، وجاليلو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) عن حركات الأجسام ومسارات الكواكب والجاذبية لتكمل الثوزة الكوبرنيكية وتصحح أخطاءها وتجعل من المعتقدات السابقة إرثا بالياً تكذبه التجربة والعقل.

استقبلت هذه النظريات بعداء شديد من قبل اللوثريين والكاثوليك على حد سواء، لشعورهم بخطرها على معتقداتهم وعلى المبادىء السلطوية التي كانت مؤسساتهم الدينية تعتمد عليها.

لجأت السلطات الكنسية الكاثوليكية إلى محاكم التفتيش لتوقف هذا

---

(١) هارولد لاسكي. نشأة التحررية الأوروبية ص ٥.

الخطر الداهم وإلقاء الرعب في قلوب المتمردين على مفاهيمها من العلماء والمفكرين، فأحرقت بعضهم أحياء، وسجنت بعضهم الآخر وعذبته. من أشهر الذين سجنوا وعذبوا العالم جاليلو، أحد مؤسسي العلم الحديث. ومن أشهر الذين أحرقوا الراهب والفيلسوف جردانو برونو الذي التهبت نفسه حماسة لاكتشافات كوبرنيكوس. لكن النار التي أحرقت جسده كانت في الواقع تحرق عالماً قديماً معه لتضيء مشعل الحرية أمام الفكر الجديد.

استطاعت هذه الإجراءات القاسية أن توقف مد الفكر العلمي واكتشافاته الجديدة لعدة أجيال في إيطاليا وإسبانيا. أما في البلاد الأوروبية الأخرى، خاصة البروتستانتية منها، فقد حصل خلال القرنين التاليين على نشر نظرية كوبرنيكوس، تقدم هائل في شتى الميادين العلمية بعد تيسر بيئة اقتصادية واجتماعية ملائمة. أصبح العلم والاختراع الشغل الشاغل للعقول في كل أنحاء أوروبا بعد اتخاذه طابعاً تجارياً، فتوالت البحوث والاكتشافات، وتراكمت المعارف العلمية الجديدة، وتحقق تقدم كبير في صناعة الأدوات العلمية التي ساعدت العلماء على الدقة في الملاحظة وصياغة النظريات العلمية كالميكروسكوب والتلسكوب والبوصلة. وبدأت معظم الحكومات الأوروبية تعترف بأهمية العلوم ودورها في عملية التقدم وزيادة الثروات بعد ارتباطها بالأهداف الاقتصادية للطبقة الوسطى، فأخذت تساهم في إنشاء ورعاية الجمعيات والأكاديميات لتشجيع البحوث والاختراعات، وأصبح الاختراع ثروة قومية ورجل العلم جزءاً من المجد الوطني[١].

أعطى التقدم العلمي تفسيراً للعالم جعل الرأي اللاهوتي الأرسطي المنافس متهافتاً ومقيداً لطموحات الإنسان الحديث، كما جعل البحث عن كل جديد لتقدم البحوث العلمية وتوسيع نطاق المعرفة الإنسانية عن الكون والطبيعة أمراً ملحاً وضرورياً.

---

(١) المرجع السابق ص ٥٠ ـ ٥١ و٩٦.

بيكون والمنهج العلمي الجديد

كان المنطق الأرسطي المنهج المعتمد في معرفة حقائق الأشياء، وهو منهج جدلي استقصائي قائم على القياس، يستنتج من الحقائق المعروفة أكثر من البحث عن حقائق جديدة. بدا هذا المنهج يتعرّض لنقد عنيف من مفكرين أوروبيين متنورين، اكتشفوا عقمه وعدم جدواه بعد اتصالهم بالعلم العربي التجريبي الذي كان مزدهراً في بلاد الأندلس منذ القرن العاشر، ثم انتقل إلى أوروبا عن طريق الترجمات مع بدايات القرن الثاني عشر. وربما يكون فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) قد أخذ عنهم تلك الروح التي تطمح إلى استخدام العلم لخدمة الانسان وتوسيع نطاق سيطرته على الطبيعة عن طريق المنهج التجريبي.

أصبح البحث عن طريقة جديدة تؤدي إلى المعرفة اليقينية المشكلة العلمية الكبرى أمام الباحثين بعد أن برهن كوبرنيكوس على خطأ الحواس والتجربة في كشف قوانين الطبيعة. يعتبر فرنسيس بيكون الرائد في هذا الميدان وواضع النظرة الكونية الجديدة الهادفة إلى ربط العلم بالحياة. وهو يمثل حقيقتين أساسيتين لا تتمثلان في غيره من معاصريه: الأولى: شعوره أن عالماً جديداً قد ولد، وأن المعرفة العلمية أساس قوته، والثانية: إن العلم قد أعطى الإنسان الوسائل ليكون سيد هذا الكون بعد أن «غيرت الاكتشافات أشكال وحالات كل شيء في العالم» على حد قوله. وقد بسط في كتابه «اطلنطس الجديدة» صورة للمستقبل الإنساني السعيد كما تخيلها على أساس التطبيق العملي للاكتشافات والاختراعات العلمية، وتنظيم المجتمع تنظيماً واعياً ومخططاً[1].

---

(١) المرجع السابق نفسه ص٥٣. راجع أيضاً جون هرمان راندال تكوين العقل الحديث ج ١ ص ٣٣٢. راجع أيضاً البرت شفيتزر فلسفة الحضارة. ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية للتأليف والطباعة والترجمة والنشر. القاهرة ب.ت. ص ١٨٠.

كان هدف العلم عند بيكون إخضاع الطبيعة لخدمة الإنسان، من أجل رفاهية الحياة الإنسانية وتطورها، أي تحقيق ما كانت تسعى إليه الطبقات التجارية والصناعية. لكن تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة كان يقتضي إيجاد منهج جديد للبحث يكشف قوانينها ويفسّر حوادثها. وهذا ما هدف إليه بيكون بالضبط من خلال منهجه الجديد. فالمنهج كما يقول هو السر كله في نجاح العلم، والتقليد هو العدو كله للعقل وللتقدم.

يقوم هذا المنهج أو الأورجانون الجديد[1] Novum Organum على ملاحظة الوقائع الجزئية، والصعود تدريجياً إلى الكليات، أي الروابط والعلاقات المشتركة بين هذه الوقائع. يتم الكشف عن هذه العلاقات والروابط بالاستقراء والتجربة تدرجاً من الجزئيات إلى صياغة المبدأ الكلي أي القانون العلمي.

لم يلق هذا المنهج قبولاً لدى معظم العلماء رغم تأكيده على أهمية الملاحظة والتجربة. إن دور الاستقراء في اختبار الفروض الذي هو أساس منهج بيكون، لا يمثل في الواقع سوى جانب بسيط من جوانب المنهج العلمي. وبدون الاستنباط الرياضي الذي يقودنا من الفروض إلى موقف عيني قابل للاختبار لا يمكن أن تتوافر لدينا معرفة بما يتعين علينا اختباره.

بعد بيكون حاول معاصره رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) إيجاد منهج يؤدي إلى استنتاجات يقينية في العلوم وفي الفلسفة على حد سواء. وبالرغم من اكتشافاته العظيمة في حقلي الهندسة والفيزياء من خلال منهجه التحليلي القائم على الحدس والاستنباط، إلا أنه لم يدرك كيفية استخدام النتائج الرياضية تجريبياً عندما عرض نظريته الثورية عن آلية الطبيعة والمخلوقات الحية وقوانينها الرياضية الدقيقة.

---

(١) أطلقت الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى اسم الاورجانون على مجموعة المؤلفات المنطقية الارسطية التي كانت أداة البحث الوحيدة في تلك العصور. والاورجانون الجديد لبيكون هو جزء من كتابه «الإحياء العظيم».

وهذا ما نجح في تحقيقه اسحق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) الذي كانت له نفس الاهتمامات واستطاع أن يطور أفكار كوبرنيكوس وكبلر وجاليلو وديكارت العلمية ليصوغ منهجاً آلياً متناسقاً عن الكون والطبيعة عرف فيما بعد باسم «الآلة العالمية النيوتونية»[١]. وقد بلغ حماس المفكر الفرنسي الشهير «سان سيمون» لهذا المنهج حداً جعله يقول: «إن الله وضع نيوتن بجانبه وعهد إليه بمهمة تنظيم البشر».

المنهج النيوتوني

يقوم هذا المنهج على تحليل الحقائق المشاهدة بغية التوصل منها إلى مبدأ أساسي، ثم استخراج النتائج الرياضية لهذا المبدأ والتحقق منها تجريبياً.

جاء ذلك في كتابه (المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية Principa Mathematica Philosophiae Naturalis الصادر عام ١٦٨٧[٢]. والذي عرض فيه قوانين جديدة عن الحركة والديناميكا، وتفسيراً نهائياً للقانون العام للجاذبية الذي أدى إلى كشف أدق التفاصيل عن تحرك الكواكب ومداراتها وانحرافاتها، وهو ما لم تتمكن أية نظرية سابقة من تحقيقه.

بدا مع هذه الاكتشافات النيوتونية أن المفتاح الرياضي للكون الذي كان مطمح رجال العلم منذ الاغريق قد اكتشف أخيراً، وأن تأويلاً آلياً كاملاً للطبيعة بتعابير رياضية استنتاجية دقيقة أصبح حقيقة علمية واقعية يمكن

---

(١) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث. ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢) لم يكن العلم حتى ذلك الوقت قد انفصل نهائياً عن الفلسفة كما هو واضح من عنوان الكتاب. الواقع أن نيوتن قد أسس في هذا الكتاب الذي كتبه باللاتينية (٥٠٠ صفحة طبع منه ٣٠٠ نسخة فقط) موضوع ومنهج علم الطبيعة الجديد بحيث انفصل فيما بعد عن الفلسفة وأصبح مستقلاً. راجع بصدد المنهج النيوتوني كتاب محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي. مكتبة الجامعة العربية ببيروت ١٩٦٦ ص ٥٥ - ٥٧.

تطبيقها على كل مظاهر الحياة، حتى على الطبيعة البشرية والمجتمع الإنساني. وهذا ما فصله جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) في كتابه «بحث في العقل الإنساني».

تأثير نيوتن ولوك

كان جون لوك من أشهر المتحمسين للنظريات النيوتونية الجديدة بحيث أن نجاحه الهائل ارتبط بالانتصار الكاسح الذي أحرزه نيوتن وأدى إلى القضاء على سلطة أرسطو بصورة نهائية وحاسمة. مارست أفكاره تأثيراً قوياً في الفلسفة والسياسة معاً. فهو في الفلسفة من أوائل القائلين بالمذهب التجريبي الحديث الذي يعتبر التجربة الحسية المصدر الوحيد للمعرفة الإنسانية، والذي يعطي البيئة والتربية الأثر الكبير في تكوين شخصية الإنسان وسلوكه. وهو المذهب الذي طوره بعد ذلك باركلي وهيوم ثم بنتام وجون ستيوارت ميل. تأثر بأفكاره أيضاً الموسوعيون الفرنسيون في القرن الثامن عشر Les Encyclopedistes باستثناء روسو وأتباعه، كما أن المذاق العلمي للماركسية يدين لأفكاره وفلسفته.

أما في المجال السياسي فقد حاول إقامة نظرية جديدة في الدولة تدحض الحق الإلهي للملوك وتدعو إلى مبدأ فصل السلطات، وتوفق بين السلطة والحرية بطريقة تعطي للطبقة المتوسطة الأفكار التي تنشدها بالضبط، والتي تؤكد على أهمية الملكية الخاصة، والحرية الفردية والتسامح الديني، والاستقرار الأمني[١].

أدت أفكاره الليبرالية هذه إلى تغييرات ضخمة في كل من أمريكا وفرنسا. في أمريكا أصبحت الليبرالية المثل القومي الأعلى. وفي فرنسا أصبحت أفكار نيوتن ولوك المنبع الذي استقى منه مفكرو عصر التنوير معظم مفاهيمهم عن الإنسان والطبيعة والمجتمع التي كان من أهم ثمراتها قيام الثورة

---

(١) راجع هارولد لاسكي. نشأة التحررية الأوروبية ص ٨٣.

الفرنسية عام ١٧٨٩. لكن شهرة هذين الرجلين لم تقتصر على انجازاتهما العلمية فقط، بل شملت أيضاً تأثيرهما الضخم في انتشار المعارف العلمية بين أوساط المثقفين، ودخول العلم الجديد فعلياً وللمرة الأولى كل حقل من حقول الاهتمام البشري، وتحقيق تلك الثورة في المعتقدات الفكرية التي أدت إلى الانفصال الكامل عن روح القرون الوسطى، والدخول فعلياً إلى آفاق العصر الحديث، وغرس عقيدة التقدم التفاؤلية في العقل الإنساني، وهي عقيدة جديدة لم تعرفها العصور الخوالي حيث كان الإنسان الأوروبي فيها مكبلاً بأفكار الخطيئة الأولى، وفساد الطبيعة البشرية، وثبات الإنسان والحياة على ما هما عليه حتى نهاية الخليقة. لقد لخص نيوتن ولوك ثقافة عصر بكامله شملت نزعته العقلية والنقدية كل شيء، حتى الكتب المقدسة ومفاهيمها[1]، وكانت الإنجازات العلمية التي تحقّقت خلال عصرهما من الضخامة والحيوية بحيث داخل الناس في القرن التالي، ثقة كبيرة بالنفس واعتقاد بالسمو والكمال بعد أن فتح العقل أمامهم آفاق السيطرة على الطبيعة واستغلالها، وأشعرهم بأن هذا العالم هو مملكتهم، وأن باستطاعتهم تنظيم هذه المملكة على أسس عقلية لتصبح مصدر خير وسعادة لجميع البشر. وقد أصبحت هذه المقولات محور أفكار فلاسفة القرن الثامن عشر الذي دعي بحق عصر العقل والتنوير.

عصر التنوير

يستحق هذا العصر وقفة خاصة لأنه عصر تحوّلات كبرى وأفكار عظيمة. فقد تحقّقت فيه، بتأثير من نيوتن ولوك، تلك الثورة التي أدت بالإنسان الأوروبي إلى الانفصال الكامل والنهائي عن معتقدات العصور الوسطى بعد اعتماده العلم والعقل أساساً لحياته. فأنشأ علم الطبيعة البشرية والعلاقات الاجتماعية، وجعل الإنسان جزءاً من الكون المادي وخاضعاً لقوانينه، وزرع البذور الأولى للشعور القومي الحديث الذي نما وتطور في القرن التالي، وظهرت على أساسه دول كثيرة، ورسخ نفوذ الطبقة الوسطى في

---

(١) المرجع السابق نفسه ص ٩٠ ـ ٩١.

معظم الأقطار الأوروبية وصاغ مذاهب فلسفية جسّدت أفكارها وتطلعاتها في الدين والسياسة والاقتصاد والاجتماع، بحيث أصبحت المحرك الأساسي للثورتين الفرنسية والصناعية، كما أدى إلى فكرتي التطور والنسبية اللتين أضافهما القرن التاسع عشر إلى التراث العلمي الحديث، ودفع بعقيدة التقدم الإنساني إلى مداها الأقصى، وخلق فكرة إمكانية السعادة في هذا العالم، واخضع الدين للنقد العقلي والعلم الطبيعي وفصل بينه وبين الأخلاق. كما أنشأ ديانة العقل، وصاغ نظرية جديدة ثورية عن الكون والإنسان والحياة... إنه باختصار العصر الذي وضعت فيه أسس معظم معتقدات الغرب الحالية في شتى الحقول[1]. كانت فرنسا المسرح الرئيسي لمعظم أفكار هذا العصر وتطوراتها. كانت مجتمعاً كاثوليكياً مضطرباً، الحاجة فيه إلى التغيير عميقة، والمشاكل الواجب حلها كثيرة، والأفكار الجديدة التي حققت بها الطبقة الوسطى قدراً من التحرر السياسي والاستقرار الأمني والازدهار الاقتصادي في انكلترا وهولندا تضغط بشدة، والنظام القديم يقاوم هذه الأفكار بضراوة رغم إفلاسه في الداخل وهزائمه في الخارج.

كانت البورجوازية الفرنسية تطمح إلى دور مماثل، لكن تحالف الكنيسة مع الاقطاع والنبلاء وقف سداً منيعاً أمام طموحاتها في السيطرة على الدولة والمجتمع. تأجج الصراع بين مقتضيات التجارة والأعمال وبين معتقدات الكنيسة التي خلقت جواً مناهضاً للمشاريع الصناعية والتجارية القائمة على أساس الربح والفائدة. وكانت تلك الطبقة بحاجة إلى قانون خلقي تنبع مبادؤه من متطلبات العمل التجاري وليس من متطلبات الفكر اللاهوتي. رفضت الكنيسة الكاثوليكية تقديم مثل هذا القانون، فقدمه الفلاسفة، وأصبحت قيمة مفكر كفولتير أو ديديرو بالنسبة لرجل الأعمال تفوق التقدير من هذه الناحية.

---

(١) راجع جون هرمان راندال. تكوين العقل الحديث ج ١ ص ٣٧٤ راجع أيضاً كرين برينتون تشكيل العقل الحديث ص ١٦٤ - ١٦٥ و١٧٧ وما بعدها.

الطبقة الوسطى وفلاسفة التنوير

كان فلاسفة التنوير يريدون إبراز أهمية الإيديولوجيا كعامل مقرر في التطور البشري يحل مكان الإيديولوجيا الدينية التي سيطرت على العقل الأوروبي زهاء ألف وخمسمائة عام، فاستغلت البورجوازية هذا الموقف وحولته لصالحها.

استطاعت هذه البورجوازية أن تعمم أفكارها عن منافع الحرية الاقتصادية وجمع الثروات، وأن تجعل التقدم الاجتماعي والاقتصادي مرتبطاً بها. أخضعت عادات المجتمع كلها لأغراض دنيوية، وغيرت مادة تفكير الناس وطريقة هذا التفكير وهي تسعى لتحقيق أهدافها. فأخذ حب الثروة والترف يشغل العقول ويبعدها عن قبضة الدين، وامتلأت مواعظ الكنائس بالحزن والمرارة على هذا الاتجاه الدنيوي الذي لا يقاوم. وانفصلت الأخلاق عن الدين بحيث اختلف معناهما باختلاف الطبقات الاجتماعية. وأصبح الدين عند أصحاب الثروات مسألة خاصة بين الله والإنسان، بينما أصبح عند الفقراء نظاماً إطاره الاجتماعي والأخلاقي ضرورة الحفاظ على النظام العام ومواساة الذين لا يملكون. أصبحت ديانة العقل هي السائدة بتأثير العلم النيوتوني والمنهج العقلي. لم يعد الدين حاجة تمليها الغريزة وضرورات النفس البشرية، بل علماً كعلم الفيزياء، أي «نظاماً من القضايا العقلية أعطي لنا من الخارج لامتحانه كما تمتحن أية قضايا أخرى ببراهين العقل التي يستعملها أحدنا لقبول قانون فيزيائي أو مبدأ سياسي أو استثمار مالي»[1].

برهن فلاسفة عصر التنوير على أهميتهم بالنسبة للطبقة الوسطى وإيديولوجيتها بتأكيدهم على قيمة العلم وفضيلة الحرية، ومحاربتهم الاتجاهات الميتافيزيقية، ونشر الفكر الواقعي الذي يقارع المبادىء اللاهوتية المثالية، ويمجد الحياة، والحرية، والطبيعة، والإنسان. وقد لعب المفكرون الموسوعيون Encyclopedistes دوراً عظيماً في هذا المجال، إذ كانوا أحد العوامل الفعالة

---

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٤١٩.

في التمهيد للثورة الفرنسية وتكوين إيديولوجيتها، ونشر مبادىء العدالة والمساواة وعقيدة التقدم الجديد. نذكر منهم دالمبير، ديدرو، فولتير، مونتسكيو، فونتنيل، روسو، هلفيسوس، تيرجو. . .

تكوّنت لدى الطبقة الوسطى من التجار والصناعيين قناعة بأن العوامل المادية هي عناصر أساسية في تطور المجتمعات البشرية. وقد أدى تراكم الثروات بين أيدي هذه الطبقة إلى تعاظم سلطانها سياسياً واقتصادياً منذ منتصف القرن، وإلى تمهيد الطريق أمام سلسلة من التطورات الاجتماعية، مما جعل فكرة التقدم المحور الأساسي للبحوث الفلسفية.

عقيدة التقدم

يعني التقدم تطوراً متصاعداً من البسيط إلى المعقد، ومن الأدنى إلى الأرقى. وقد لعبت هذه الفكرة دوراً هاماً في العلم والثقافة، وفي صراع البورجوازية ضد الاقطاع، وفي تفكير فلاسفة عصر التنوير، الذين جندوا كل إمكاناتهم الفكرية لتحقيق مجتمع إنساني مثالي عن طريق العلم ونشره بين أفراد المجتمع. كانوا يشعرون، باستثناء مالتوس وأتباعه والقائلين بالخطيئة الأصلية، إنهم يتكلمون باسم الانسانية كلها، وأن الجنس البشري قادر على إدراك الكمال في هذا العالم، وصياغة المستقبل الذي يريده، والازدهار الذي ينشده، طالما استطاع تهديم قيود الماضي واعتماد الاستثمار العقلي للطبيعة.

كانت هذه الفكرة جديدة بأهدافها ومعانيها، إذ لم يعرف العالم القديم شيئاً عنها. فاليونان والرومان اعتقدوا بأن العصر الذهبي للإنسانية حصل في الماضي ثم انحط الإنسان بعده. وفي العصور الوسطى المسيحية كانت فكرة الخطيئة الأصلية تلجم العقول وتفزعها، وحركة النهضة لم تتصور إمكانية ارتفاع الانسان ثانية إلى مستوى العصور القديمة الذهبية. كانت أفكارها تتجه نحو الماضي، لكن نمو العلم وانجازاته العظيمة في القرن السابع عشر جعل النظر إلى تلك العصور على أنها مظلمة، وأن الاحتمالات التي تفتحت أمام

الإنسان تدعوه للنظر إلى الأمام وليس إلى الوراء بعد أن جعله العلم سيد العالم وجعل طموحه لتطوير هذا العالم بغير حدود[1].

يعتبر الكاتب الفرنسي فونتنيل Fontenelle الذي امتدت حياته قرناً كاملاً (١٦٥٧ ـ ١٧٥٧) من أكبر دعاة فكرة التقدم في ذلك العصر. كان يعتقد بأن أوروبا تستطيع، بفضل العلم والعقل وتراكم الخبرات، أن تتفوق بكثير على العصور القديمة. وطالما استمر الإنسان في جمع المعرفة فسيكون التطور محتوماً، ولن يتوقف لأي سبب من الأسباب... وقد بلغت فكرة التقدم أوجها في نهاية القرن عندما نشر كتاب العالم والفيلسوف كوندورسيه Condorcet (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) «تقدم العقل البشري» (١٧٩٥) الذي عرض فيه تفسيراً كاملاً لعشرة مراحل قال إن البشرية انتقلت عبرها من الحياة البربرية البدائية إلى حافة مرحلة الكمال على الأرض.

وعلى الرغم من هذا الإيمان العميق بالتقدم فإننا لا نجد بين معتنقيه في عصر التنوير من يقدم نظرية عامة تفسر أسبابه وكيفية حصول التغيرات الارتقائية، بل كانوا يقولون بأن انتشار المنهج العقلي يقود إليه من خلال تحكم البشر في بيئتهم على نحو أفضل. وقد بقي هذا المفهوم سارياً حتى القرن التالي عندما استطاع داروين تطبيقه في عالم البيولوجيا، وخرج بنظريته الشهيرة عن التطور التي أصبحت من أمهات الأفكار في القرن التاسع عشر.

تخطت فكرة التقدم في هذا القرن كل المشاعر الدينية والقومية وغلب عليها الطابع الإنساني. فأصبح الواجب الأول للدولة المتحضرة هو المحافظة على الخير العام وإنسانية كل كائن بشري. وقد تجسّدت هذه الأفكار في إعلان حقوق الإنسان من جانب الثورتين الأمريكية والفرنسية.

كانت الثورة الفرنسية بداية عصر جديد في تاريخ العالم، وآخر فصل في «مسرحية» تولي الطبقة الوسطى زمام السلطة في فرنسا وسائر أنحاء أوروبا. سعى رجالاتها إلى التخلّص من كل ما يحد من حرية الفرد في أن يصنع

---

(١) المرجع السابق نفسه ج ١ ص٥٤٨ ـ ٥٤٩.

شروطه الخاصة مع الحياة. وامتدت تأثيراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى سائر مجتمعات العالم وهزتها من الأعماق. فأوقعت أوروبا في حالة من الفوضى الاجتماعية والثورات، مما ساهم في بلورة الفكر الاجتماعي الساعي لإعادة تنظيم المجتمع الأوروبي، فنشأ علم الاجتماع للتعبير عن هذا الفكر، وأسست الأحزاب السياسية للتعبير عن روح الديمقراطية.

كان نابليون بونابرت أحد صادرات هذه الثورة إلى الشرق. حمل إلى مصر تلك الصدمة الحضارية التي أيقظت العرب من سباتهم العميق وأطلعتهم على قوة الغرب الحديث وحضارته. كما ساهمت البعثات العلمية التي أرسلها محمد علي إلى أوروبا في الاطلاع المباشر على هذه الحضارة ومبادئها ومحاولة الاستفادة منها لتحديث المجتمع المصري.

تم ذلك مع بداية القرن التاسع عشر، عصر الانجازات العظيمة للحضارة الغربية في شتى الميادين بقيادة الطبقة الوسطى. فقد أنشأ التيار الليبرالي المنتصر سوقاً عالمية للتجارة الحرة، وكون بالاستعمار امبراطوريات تجارية ومالية ضخمة. نشر التسامح الديني وهزم سلطة روما الزمنية. أنهى تسلّط الأفكار الغيبية على عقول الناس وربطها بعجلة الواقع. صاغ رؤية علمية جديدة عن الإنسان والكون والحياة. أجج الشعور القومي، وكون الدول القومية وجعل من النظم الديمقراطية القائمة على حرية الانتخاب والمعتقد ما يقترب من مبادىء القانون الطبيعي. طبع معظم شعوب العالم بثقافة الحضارة الغربية أو جعلها تتأثر بها. شجع التقدم العلمي، وفجر الثورة الصناعية التي أحدثت تبدلات عميقة وهائلة في البنى الأساسية للمجتمعات الأوروبية، فحوّلتها من مجتمعات زراعية بسيطة وساكنة إلى مجتمعات صناعية معقدة، تتميز بالدينامية والتطور والثراء. وكان ظهور الطبقة العمالية والناطقين بإسمها كالنقابات والتعاونيات والحركة الاشتراكية، من أهم الافرازات الاجتماعية لهذه الثورة.

تدين الحركة الاشتراكية بظهورها إلى أفكار الثورة الفرنسية وروبرت أوين R. Owen أحد أصحاب معامل النسيج في انكلترا. كان رجلاً يعتنق

مبادىء أخلاقية رفيعة، ويهاجم الاستغلال غير الإنساني للعمال. سمي أتباعه لأول مرة «بالاشتراكيين» في عام ١٨٢٧. لم تحرز هذه الحركة نجاحاً كبيراً في عهودها الأولى لافتقارها إلى فلسفة علمية اجتماعية. تولى كارل ماركس وضع هذه الفلسفة التي لعب أتباعها دوراً كبيراً في الثورات التي اجتاحت بعض بلدان أوروبا الغربية في ذلك الوقت. وقد ازدادت أهميتهم في الجيل الصناعي الثاني بعد أن أصبح العمال جزءاً أساسياً من الحضارة الصناعية، وبلغوا ذروة انتصاراتهم بقيام ثورة ١٩١٧ الروسية.

ليست الماركسية فلسفة خاصة بالعمال، وإن كانت في أحد جوانبها تعبيراً عن المحنة الأليمة التي عانتها الطبقة العاملة في مراحل ظهورها الأولى. إنها فلسفة في حركة التاريخ وتطور المجتمعات وتكوين الأفكار والمعتقدات والثقافات. وهي فوق كل ذلك نظرية ثورية تريد تغيير بنية المجتمع الإنساني برمته.

كانت الماركسية إحدى نظريات أربع إلى جانب نظرية التطور، والنسبية والتحليل النفسي التي شكلت روح العصر وثقافته.

عرض داروين نظرية التطور في كتابه «أصل الأنواع» Origin of Species (١٨٥٩). وضعت هذه النظرية أجناس الكائنات الحية كلها على مشرحة البيئة الطبيعية وأعطتها أصلاً طبيعياً وتاريخياً طبيعياً ديناميكياً متطوراً من البسيط إلى المعقد عبر ملايين السنين، أساسه الانتقاء الطبيعي والصراع من أجل البقاء، وبذلك هدمت قصة الخلق كما روتها الكتب المقدسة، ونقضت نظرية «نيوتن» عن بداية الكون وجعلت من التطور أكبر مفهوم ثوري في تفكير الإنسان حول نفسه وعالمه خلال السنوات المئة الأخيرة[1]. وعندما ترجمت نظرية البقاء للأصلح إلى اللغة السياسية أصبحت جزءاً من التفكير

(١) المرجع السابق نفسه ج ٢ ص ١١٣، ١١٥ و١٤٣. الواقع أن نظرية التطور غيرت خارطة العالم الفكرية بكاملها سواء في الفلك أو في الجيولوجيا أو في علم الحياة أو العلوم الاجتماعية.

السياسي للتيارات العرقية والفاشية والصهيونية، وكل أشكال التمييز العنصري التي ظهرت في القرن العشرين. أما نظرية النسبية التي صاغتها في بداية القرن العشرين عبقرية آنشتين وأبحاث ماكس بلانك، ودي بروجلي De Broglie، وهايزنبرج Heisenberg، وشرودنجر Schrodinger فقد ساهمت بفعالية في خلق رؤية كونية جديدة (كوزمولوجيا) عند الإنسان المعاصر من خلال وضعها مجموعة من المبادىء والمفاهيم الثورية في الفيزياء الرياضية ونظرية الكم، والموجات المتحركة، وتركيب الذرة وأسرارها. وامتد تأثيرها إلى الفكر الفلسفي بتأكيدها على نسبية الحقائق العلمية والمعارف الإنسانية، والقيم والأخلاق والثقافات.

تبقى الإشارة إلى نظرية التحليل النفسي التي نشأت على أيدي أطباء الأمراض العقلية في أوروبا، أشهرهم سيجموند فرويد الذي وضع مبادىء هذه النظرية ومناهجها. ولا شك بأن فرضيته عن اللاشعور، والدوافع المكبوتة ودورها في توجيه سلوك الإنسان كان ثورة في ميدان علم النفس امتدت آثارها إلى مجالات الفلسفة والفن والقوانين والتشريعات الاجتماعية والتربوية وجميع أوجه النشاط البشري.

كان التسامح والحرية هما الإطار العام لهذه التطورات، إذ يرتبط البحث العلمي ارتباطاً وثيقاً بالحرية، كما أن التسامح شرط ضروري لأي مجتمع يراد للبحث العلمي أن يزدهر فيه. وحرية الكلام والفكر هما العاملان الحاسمان في إقامة مجتمع حر يتاح فيه للباحث أن تقوده الحقيقة إلى أي اتجاه تشاء. وقد تنبهت الطبقة الوسطى إلى أهمية هذين العاملين فكانا من الأسباب الرئيسية لسيطرتها على شؤون المجتمع في الدول الصناعية.

علمنة المؤسسات العامة والفصل بين الدين والدولة

لم يكن باستطاعة الدولة الانفصال عن الكنيسة دون وضع مبادىء جديدة تضبط بها العلاقات الاجتماعية وتنظم أمور الناس الحياتية بعيداً عن المؤثرات اللاهوتية، وبذلك ظهرت التشريعات المدنية، ونزعت المؤسسات

العامة من أيدي الاكليروس، وكانت الأحوال الشخصية وقوانين الزواج في طليعة تلك التشريعات التي جعلتها الثورة الفرنسية عقوداً مدنية يسجلها قضاة مدنيون، وتخضع للقواعد العامة التي تخضع لها تلك العقود، وبالتالي أصبحت قابلة للفسخ والانحلال (أي الطلاق) كما يقرها القانون المدني، الذي أصبح أحد ركائز المجتمعات العصرية. وبالرغم من كل الاحتجاجات الكنسية العنيفة ضد الاتجاهات العلمانية للدولة الحديثة، فقد استمرت عملية الابتعاد عن التأثيرات اللاهوتية ومؤسساتها بالتقدم بعد أن خضعت البنى التحتية للمجتمعات الأوروبية لتغييرات علمية وفكرية واقتصادية عميقة جعلت مسؤوليات الدولة تتطور وتتوسع لتشمل أهم الحقول تأثيراً في تشكيل أفكار الناس وعلاقاتهم الاجتماعية، أي حقل التربية والتعليم.

كان التعليم ومؤسساته قبل الثورة الفرنسية من المهمات الرئيسية للكنيسة، وكانت من خلال مدارسها وجامعاتها تحتكر وحدها ميدان التعليم وتتحكم بعقول الأجيال الناشئة، وتجعلها أدوات طيعة لأهدافها. وعندما جاءت الثورة الفرنسية هدمت ذلك الصرح التعليمي المتين الذي شيدته الكنيسة عبر العصور، وجعلته من مهمات الحكم المدني وأجهزته العلمانية، وبذلك استطاعت الدولة أن تجرد الكنيسة من أهم أسلحتها، وأخذت تشجع الحركة العلمية والاختراعات، ضمن مشروع تعليمي وتربوي مدني حديث، يستوحي مصالح الإنسان الدنيوية وطموحاته المستقبلية بعيداً عن أية مؤثرات دينية أو لاهوتية. وقد لعب العلماء والمفكرون الليبراليون الذين خرجوا عن سلطة الكنيسة دوراً رئيساً في ترسيخ ظاهرة العلمنة وانتشارها من خلال تشجيع البحث العلمي الحر في الطبيعة، والإيمان بقدرة العقل البشري على فك طلاسم النظام الكوني، واكتشاف قوانين الظواهر الطبيعية وعللها عن طريق الاختبار والتجربة. وبفضل المنهج التجريبي الذي ساد العلوم الطبيعية والبيولوجية والطبية نبذ أولئك المفكرون والعلماء كل ما يخالف هذا المنهج ونتائجه وطبقوه على دراسة الإنسان ومجتمعه وإنتاجه الاقتصادي وعلاقاته الاجتماعية، فتولدت عن ذلك النزعة العلمية في مختلف العلوم الإنسانية، كعلم النفس واللغة والاجتماع والاقتصاد والانتروبولوجيا والمعتقدات الدينية وتطورها عبر التاريخ.

اتخذت العلمانية معنى شاملاً يدل على تحرر جميع الناس، في معظم ميادين الحياة والنشاط العام، (المدرسة والتشريع والثقافة والعلم)، من القيود الروحية، وخضوعهم مباشرة لسلطة أخرى جديدة هي سلطة الفكر البشري الحر، والعقل العلمي الرياضي. كما أصبحت ترمز إلى غياب المثل الدينية والروحية في كل شكل من أشكال الثقافة الإنسانية (الفنون والآداب والفلسفة وسائر العلوم)، مما جعلها من أهم أركان المعاصرة والحداثة في الفكر الغربي الحديث[1].

كانت آخر الخطوات التي اتخذت في سبيل اتمام مشروع علمنة الدولة والمجتمع في الغرب، هي الفصل التام بين الدولة والكنيسة، وتضمين ذلك في الدساتير الغربية الحديثة. وكان البرلمان الفرنسي سباقاً في هذا المجال عندما صدق في عام ١٩٠٥ على قانون يفصل بين الدولة والكنيسة نهائياً ويكرس حرية المعتقدات جميعها، بما فيها الإلحادية، تحت رعاية القانون وحمايته، وقد أخذت معظم الدساتير الغربية بهذا المبدأ وأصبح من مرتكزاتها الأساسية.

كانت الفكرة المحورية لكل هذه التطورات هي الإيمان المتنامي بفكرة التقدم التي أشاعتها الاكتشافات العلمية الكثيرة والتطور التكنولوجي السريع، مما جعل الناس يؤمنون بأن جنة الله ستحل في الأرض وستختفي إلى الأبد كل مشاكل البشر ومآسيهم. فكان الأوروبيون أكثر الناس إحساساً بهذا الشعور، إذ بدا لهم أن العالم يسير حثيثاً نحو وضع أفضل وأكثر تحضراً تكون فيه أوروبا الغربية هي السيدة المعطاء، ويكون بقية العالم معتمداً عليها سياسياً وتكنولوجياً. وقد شاع هذا الاعتقاد بعد هيمنة أوروبا علمياً واقتصادياً على معظم مناطق العالم في ذلك الوقت.

كان نشر التعليم بين الناس من المرتكزات الأساسية لفكرة التقدم إذ قدم للناس الوسائل التي يستطيعون بها تحسين ظروفهم ورفع مستواهم، فأصبح باستطاعة من لا يملك مزايا المركز الاجتماعي أن يعلو على مركزه

---

(١) راجع كتاب P. Berger, la religion dans la conscience moderne PARIS 1971. p.174.

بالمعرفة العلمية والقـدرات الخاصـة، وكان هـذا شيئاً جـديداً في الميـدان الاجتمـاعي لم تعرفه العصور الخوالي.

كان هذا الوضع مع إطلالة القرن العشرين، حيث اخترعت السيارة والطائرة والراديو والكهرباء. لكن هيكل القيم والأفكار الطوباوية السائدة، انهار كله بقيام الحرب العالمية الأولى وانهارت معـه الثقة بـالأمن وأهداف التقدم، وأشاعت موجة من التشاؤم والتساؤل حول مصير الحضارة الغربية ومنجزاتها.

إلا إن الحروب والتجارة كانت دائماً عوامل رئيسية في قوة الدفع للتطور التكنولوجي على امتداد التاريخ. وهذا ما حصل بعد الحرب العالمية الثانية حيث جرت أكثر التحولات إثارة في الميدان العلمي والتكنولوجي، وخاصة في الهندسة الالكترونية وهندسة الاتصالات والمواصلات التي أطلق عليها الثورة الصناعية الثـانية. كـما أن الانجازات المتقـدمة جـداً في حقول الكمبيـوتر والبيولوجيا أدخلت العالم في الثورة الصناعية الثالثة. وتقوم هذه العلوم الآن بمنجزات مثيرة تتخطى أحياناً حد الخيال، وتجاوز قدرة الإنسان على التكيف معها.

ولا شك بأن أعظم انجازاتها يتمثل في غزو الفضاء، وربط العالم بشبكة من الاتصالات والمواصلات التي قربت بين شعوب العالم ومجتمعاته وجعلت من الكرة الأرضية قرية كونية سابحة في الفضاء اللامتناهي إلى جانب ملايين الكواكب الأخرى. جدير بالذكر أن شعباً من الشرق هو الشعب اليـاباني شارك بفعالية في هذه المنجزات دون أن تقف تقاليده العريقة ومعتقداته الدينية حائلاً بينه وبين التطور العلمي الخلاق والقدرات التكنولوجية الخارقة.

كانت هذه باختصار العوامل التي أدت إلى ولادة المجتمع الحديث في الغرب وتكوين خصائصه الجوهرية، وهي خصائص أصبحت تراثاً للإنسانية كلها تستفيد منها المجتمعات التي تعاني من مشكلات التخلف والانحطاط لكي تنهض وتتطور. ولو بقي العقل الأوروبي أسير الفكر اللاهوتي وتصوراته عن الكون والحياة والإنسان، لما كان البشر ينعمون الآن، بدرجات متفاوتة،

بآلاف المخترعات الخارقة والنظم السياسية والاقتصادية التي خففت الكثير من آلامهم ومعاناتهم التي عاشوا فيها منذ آلاف السنين. وفي هذا السياق يجب فهم الجهود التحديثية التي بذلها بطرس الأكبر وخلفاؤه في روسيا، ومحمد علي في مصر، واليابانيون في آسيا الذين أدركوا منذ البداية طبيعة التحدي الغربي وأبعاده العسكرية والاقتصادية والثقافية والإيديولوجية، فتمثلت استجابتهم على ذلك التحدي في شعار «الأخلاق الشرقية والعلوم الغربية». أما المجتمع العربي، باستثناء تجربة محمد علي، فإن استجابته على التحدي الغربي كانت تفتقر إلى الوعي الحقيقي بطبيعة هذا التحدي وكيفية مواجهته، وهذا ما جعل «تجربة النهضة العربية» تراوح مكانها منذ سقوط ولاية محمد علي حتى الآن، لأنها لم تصل إلى مستوى الوعي العلمي الأصيل، ولم تكوّن فكرة دقيقة عن جوهر الحضارة الأوروبية، بل ظلت أسيرة الإحساس بالعجز والخوف تجاه هذه الحضارة، وأسيرة متناقضاتها الاقتصادية والاجتماعية والدينية[1]، وهذا ما ولّد الإشكالية بين التيارين التحديثي والسلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

---

(١) راجع هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار. بيروت ١٩٧١، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

الفصل الثاني

صدمة الحداثة

«لم يتسن لي العثور إلا على القليل جداً من الناس الذين يفهمونني. . كنت وحيداً تقريباً خلال الجزء الأكبر من حياتي».

محمد علي باشا

لم يعرف المجتمع العربي مثل تلك التطورات العلمية والفكرية والصناعية التي حدثت في أوروبا وغيرت مجتمعاتها تغييراً جذرياً، لكنه عانى من آثارها عندما اصطدم بها في عقر داره وهو في حالة اغتراب كامل عنها. وما زال حتى الآن يدور في فضاء تلك الصدمة وما أفرزته من النتائج والآثار.

إن قراءة فكر النهضة العربية والفكر الحديث المعبر عنها تقودنا إلى تمييز ثلاث مراحل لهذا الفكر:

١ ـ مرحلة البحث عن الذات، وهي المرحلة التي كان العرب فيها يبحثون عن هويتهم الحقيقية.

٢ ـ مرحلة اكتشاف الذات والتأكيد على أن القومية العربية هي المعبر عن هذه الذات وشخصيتها وهويتها.

٣ ـ مرحلة تنمية الذات وتطويرها وهي المرحلة التي نشأت فيها الإشكالية بين التيارين التحديثي والأصولي أو السلفي بعد أن تعمق الحضور الغربي في البلاد العربية ثقافياً وعسكرياً واقتصادياً، ووجد العرب أنفسهم أمام نموذج حضاري ديناميكي يحمل مقومات وخصائص تتحدى نموذجهم الحضاري القائم بشكل أساسي على إيديولوجية الإسلام منذ ثلاثة عشر قرناً. وقد أظهر هذا التحدي أن النموذج الإسلامي يعاني من أزمة ومن نقص في المناعة أمام النموذج الحضاري الغربي على كافة المستويات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية والاقتصادية التي شكلت يوماً قوته وعنفوانه.

فمن الناحية الدينية تصدعت وحدة المسلمين بعد وفاة النبي محمد ﷺ، وتوزعوا إلى فرق ومذاهب مختلفة منذ بدأت مسألة الخلافة تتفاعل فيما بينهم بالعنف وتتحول إلى صراع دام. ومما زاد في تفاقم المشكلة، ظهور وانتشار الأفكار الصوفية التي أدخلت الكثير من البدع والخرافات والأباطيل المغايرة لجوهر التوحيد الإسلامي بحيث أخذت تلعب دوراً هائلاً في حياة المسلمين وتفكيرهم. وقد بلغت من سطوتها حداً جعلت كثيراً من السلاطين والحكام يتوجهون حفاة إلى منازل مشايخ الصوفية للتبرك بهم، وأخذ براءة الحكم منهم[١].

امتد مرض التفكك أيضاً إلى وحدة المسلمين السياسية، فتفرقوا إلى دويلات وإمارات وسلطنات متناحرة فيما بينها. وأدى انتقال السلطة السياسية إلى «يد الأمراء» الجدد إلى المزيد من الابتعاد عن فكرة التشريع الجامع الموحد. وعندما توفي المستعصم، آخر الخلفاء العباسيين، بدا لجميع المؤمنين

(١) سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت ط ١، ١٩٧٥. ص ٢٤.

من المسلمين أن التاريخ هو الذي قضى بذلك الانحلال المحتوم تمشياً مع سنة الزمان، وأن السياسة قد فارقت الإسلام، وعليهم الاعتصام بالصبر الجميل، حتى يأتي من ينقذ هذه «الأمة» ويجمع بين المهام السياسية والاجتماعية والسياسية من جديد، كما كان الحال في عهد النبي ﷺ، فتستقيم الأمور ويرجع الإسلام إلى غابر مجده[1].

أدت كل هذه الأحداث إلى همود تلك الثورة الاجتماعية التي عرفها المسلمون الأوائل في سبيل نشر العدل الاجتماعي والمساواة والتحرر من نير الفقر والعبودية، والتي كانت تشكل في مجملها رؤية جديدة للعالم في شتى جوانب الحياة. كما كان من مظاهر الانحلال الاجتماعي الإفراط في تعدد الزوجات والجواري، والانغماس في اللهو والمجون، مما أفضى إلى تفكيك عرى العائلة، ونشوء الصراعات حول الملك بين الأخ وأخيه، والابن وأبيه... حصل مثل هذا الانحلال أيضاً في الميدان الثقافي والعلمي حين بدأ يتلاشى ذلك التيار العقلاني والتجريبي الذي كان عصب النموذج الحضاري الإسلامي، والذي انتقل منه إلى الأوروبيين فيما بعد، ليحل مكانه في عصور الانحطاط، الفكر التقليدي الغيبي المقطوع الصلة بالكون والحياة، بحيث أصبحت مراكز العلم والثقافة في العالم الإسلامي خلال تلك العصور، تجتر بقايا معارف قديمة في الدين والدنيا والنحو والمنطق والبلاغة.

كان رجال الدين يشرفون على تلك المراكز العلمية والثقافية باعتبارهم مستودعاً للعلم والمعرفة في زمانهم، تماماً كما كان رجال الدين المسيحيون في أوروبا خلال العصور الوسطى. وأصبحوا بفضل علاقتهم بالسلاطين والخلفاء يمسكون بالقوة الاقتصادية والسياسية في «الدولة» بحيث أتاح لهم تفسير الشريعة وفق أهوائهم، والاشتراع حول قضايا جديدة، أن يصبحوا «منظري الدولة»، هدفهم الأساسي خدمة مصالحهم كأفراد وكمجموعة. وبهذه الصفة استطاعوا أن يشكلوا بالتالي «اكليروس»، أو طبقة مميزة تحارب كل تجديد أو تطور في مجالات الدين والفكر والعلم خوفاً على مكانتهم في السلطة والمجتمع.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

أما النظام الاقتصادي فقد بقي منذ العصور الوسطى حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً، شبيهاً بما سماه ماركس وانجلز «نمط الإنتاج الآسيوي»، أو «النمط الآسيوي الوراثي» كما أسماه «ماكس فيبر»، وهو يتصف بملكية الدولة المركزية للأرض، وغياب الملكية الخاصة، وسيطرة الزراعة على الصناعة، وتحكم الأفراد، ووجود مجتمعات قروية منعزلة مكتفية ذاتياً، وبساطة تنظيم الإنتاج، وتحجر التقاليد، وكون العائلة هي الوحدة الإنتاجية في الزراعة والتجارة والصناعة اليدوية، يضاف إلى ذلك انعدام الأمن والنظام، وضعف وسائل المواصلات، والقضاء على دور العرب كوسطاء لتجارة الشرق المربحة مع الغرب بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح الذي ربط أوروبا بالهند والشرق الأقصى مباشرة.

عندما نزل نابليون بعسكره على أرض مصر، كان يظن أن حالة الانحطاط والتفكك التي يعانيها المجتمع العربي والإسلامي قد حولته إلى مجتمع عاجز عن الحركة والمقاومة، وأن الشعور الديني المتجذر في الوجدان الشعبي لهذا المجتمع يمكن تطويعه والسيطرة عليه بالكلمة الرنانة والمظاهر الكاذبة. إن تضمين البسملة القرآنية وبعض التعابير الإسلامية في نداء نابوليون إلى الشعب المصري غداة وصوله إلى القاهرة يأتي في هذا السياق، وكذلك لبسه العمامة والجلباب البلديين والتجول بهما في شوارع القاهرة، وتردده إلى جامع الأزهر أيام الجمعة للإسهام في إقامة الشعائر الدينية الإسلامية[1]. غير أن المقاومة العنيفة التي أبداها الشعب المصري للغزو أسقطت تلك المقولة، وكانت أولى ردات الفعل العملية على التحدي العسكري القادم إلى بلاد العرب والمسلمين من الغرب المسيحي. وإذا كانت الحملة النابوليونية قد فشلت عسكرياً وسياسياً فإن البعثة العلمية التي رافقتها استطاعت أن تقتحم العقل العربي المثقل بالتقاليد وتهزه من الأعماق.

---

(١) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ترجمة عفيفة بستاني، دار التقدم موسكو ١٩٧١. ص ٥١.

كانت هذه البعثة مؤلفة من حوالى ماية وعشرين عالماً في مختلف فروع المعرفة، أحضرت معها مطبعة فرنسية وأخرى عربية انتزعها نابليون من الفاتيكان، فكانت أولى المطابع العربية التي تدخل أرض مصر، كما شيدت معامل للورق والنسيج، ومتحفاً، ومرصداً، ومختبراً، ومسرحاً للتمثيل، ومستشفيات، ومكاتب، ونظمت الإدارة والضرائب والدواوين «لتعويد أعيان مصر على نظم المجالس الشورية وأساليب الحكم»، وأنشأت مجمعاً علمياً مصرياً على غرار المجمع العلمي الفرنسي، تألف من ثمانية وأربعين عضواً موزعين على أربعة أقسام: الرياضيات، العلوم الطبيعية، الآداب والفنون، الاقتصاد السياسي، وأصدرت جريدتين باللغة الفرنسية الأولى Le Decade Egyptien وهي مخصصة لنشر أبحاث المجمع العلمي المصري، وتصدر مرة كل عشرة أيام، والثانية Courrier d'Egypte التي كانت لسان حال البعثة، وتصدر مرة كل أربعة أيام. كما أصدرت جريدة عربية اسمها «التنبيه» لنشر البيانات على الناس، وكان يحررها إسماعيل الخشاب، ووضعت خريطة جغرافية صحيحة لمصر، ومشروع شق ترعة السويس، واكتشف علماؤها حجر رشيد الذي اعتمد عليه شامبوليون فيما بعد لفك رموز اللغة الهيروغليفية التي أزاحت الستار عن تاريخ مصر الفرعوني وعظمته. وقد جمعت أبحاث المجمع العلمي المصري عام ١٨٠٩ في عشرين مجلداً تحت اسم «وصف مصر» Description de l'Egypte تضمنت أوفى المعلومات عن أحوال مصر ذلك الوقت في مجالات الزراعة والمياه والحرف وأنماط سلوك الناس وآدابهم وأخلاقهم وفنونهم وعلاقاتهم الاجتماعية، إلى غير ذلك من الأبحاث والدراسات التي ما زالت من أقيم المصادر وأوثقها عن أحوال مصر في تلك الفترة.

محمد علي وحلمه الامبراطوري

برزت نتائج حملة نابليون العسكرية والعلمية في التطور الفكري العملي الخلّاق لمحمد علي، الأوروبي الالباني الأصل الذي أوفده السلطان العثماني

إلى مصر على رأس كتيبة عسكرية البانية لمحاربة الجيش الفرنسي، واستطاع بذكائه الخارق، رغم أميته، أن يستميل الأوساط المصرية الشعبية إليه وأن يجعل نفسه حامياً لحقوق الشعب المصري، بعد هزيمة الفرنسيين التي شارك فيها شخصياً، مما دفع شيوخ الأزهر إلى المناداة به والياً على مصر عام ١٨٠٥ واضطرار السلطان العثماني إلى تثبيت هذا التعيين.

لا يعرف الكثير عن طفولة هذا الرجل، إلا أن معظم المصادر التاريخية تقول إنه ولد عام ١٧٦٩ في «قولة» إحدى مدن مكدونيا، وإنه فقد والده في سن مبكرة ولم يتلق أي نوع من التعليم حتى سن الأربعين، مما يعني أنه لم يكن من أصول بورجوازية، بل شعبية.

كان طموحه تنفيذ مشروع سياسي ضخم، وهو إنشاء امبراطورية عربية منفصلة عن الامبراطورية العثمانية تكون مصر مركزها الأساسي، وتتكون من الأقطار العربية في هذه الامبراطورية، وهي أقطار لها في رأيه، خصائص لغوية وتاريخية وثقافية واحدة تجعلها ذات شخصية مميزة عن العثمانيين رغم اشتراكهم معها في الإيمان الديني الواحد، وقد عبَّر عن ذلك بوضوح ابنه إبراهيم باشا عندما تحدث صراحة عن بعث القومية العربية وتوحيد كل الناطقين بالعربية تحت سلطة سياسية واحدة[1]. وبذلك لم تشغله قضية البحث عن الهوية وإثبات الذات لتلك الأقطار لأنها كانت محسومة بالنسبة إليه، لكن الذي شغل تفكيره هو كيفية تنمية هذه الذات وتطويرها ومدها بأسباب القوة وسط التوازنات الدولية القائمة يومئذ. صحيح أن محمد علي كان ربيب النظام العثماني الإسلامي وعميله، إلا أن انبهاره بتنظيم الجيش النابوليوني والبعثة العلمية التي رافقته، جعله يتجه مباشرة إلى أوروبا لوضع الأطر الحديثة لامبراطوريته العتيدة بدءاً من مركزها الأساسي: مصر. وكان بذلك أول حاكم مسلم في العصر الحديث يخرج على النموذج الإسلامي وتراثه ويتجه مباشرة إلى أوروبا ليستعين بعلومها ومؤسساتها لتنظيم دولته

---

(١) جورج انطونيوس، يقظة العرب، ص ٩٠.

وتطوير مجتمعه جذرياً. وكان طموحه أن تصبح مصر خلال عشر سنوات الأمة الخامسة في العالم اقتصادياً وعسكرياً وعلمياً بعد روسيا وانكلترا وفرنسا والنمسا[1].

١ - إصلاح القطاع الزراعي:

بدأ أولاً بإصلاح القطاع الزراعي، وهو قطاع رئيسي في الاقتصاد المصري أولاه محمد علي اهتماماً كبيراً فألغى نظام الإلتزام، والإقطاع المملوكي، ووزع الأرض على الفلاحين، وعيّن عليهم مفتشين لحثهم على زراعتها وعدم إهمالها، كما أعرب عن تقديره لهم عندما أوصى بحسن معاملتهم: «لا ينبغي الاستهانة بالفلاح كما لو كان عدواً، فإذا كنا مدينين برفاهيتنا لأحد، فللفلاح وحده، ولذا ينبغي توفير أسباب الراحة له، ورفع أجره كيما يعمل برضى»[2]. وقد وجه عناية خاصة للمزروعات القابلة للتصدير، كالقطن والأرز والنيلة ومحاصيل أخرى، وأدخل نوعاً جديداً من القطن استنبته الخبير الفرنسي «جوميل Jumel»، الذي أخذ شهرة واسعة في الأسواق العالمية، كما نفذ بمساعدة أتباع سان سيمون الفرنسيين، برامج واسعة لأعمال الري الدائم، كان أهمها بناء أول سد في مصر لحجز مجرى مياه النيل (القناطر الخيرية) مما أدى إلى زيادة مساحة الأراضي المزروعة من مليوني فدان عام ١٨٢١ إلى ٣,١ مليون فدان عام ١٨٣٣[3]. وخلال الأعوام ١٨٠٩ - ١٨١٥، استملك محمد علي أراضي الأوقاف (الرزق) لصالح الدولة التي أخذت على عاتقها إعالة رجال الدين وصيانة المساجد. وقد أدى هذا الإجراء إلى تذمر رجال الدين، وتهديدهم بالإطاحة بمحمد علي، مما أجبره على اتخاذ إجراءات صارمة بحقهم وإبعاد رؤسائهم عن القاهرة، فكانت أول ضربة

---

(١) J. HAJJAR, l'Europe et les destinées du proche Orient (1815 - 1848), Blond et Gay. Belgique. 1970, P.81 - 82.

(٢) M. FAHMY, la Révolution de l'Industrie en Egypte et ses conséquences sociales au XIX. S. (1800 - 1850) Leiden 1954, P. 19.

(٣) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ص ٧٠.

توجه لمركزهم السياسي ولنظام المدارس الإسلامية التابع لهم. كما وضع الإنتاج الزراعي تحت إشراف الدولة كغيره من القطاعات الإنتاجية الأخرى، فكانت الحكومة تشتري المنتجات الزراعية وتبيعها بالأسعار التي تحددها، وتعيّن للفلاحين في كل عام مساحة ونوعية ما سيزرعونه من الأراضي، وما يجب تسليمه للحكومة من إنتاجها. . وقد أدى تحديث الأساليب الزراعية، الذي استعان فيه محمد علي بخبراء أجانب، إلى زيادة ثروة مصر زيادة عظيمة، حتى أن القنصل الروسي في الإسكندرية أبدى دهشته من اهتمام محمد علي الشديد بالزراعة رغم ما يحيط به من الأحداث السياسية، فقال: «إننا لا نفهم كفاية لماذا في الوقت الذي تبدو فيه المواضيع الكبرى التي تستوجب تركيز اهتمام محمد علي عليها نراه على العكس من ذلك يكرس كل جهوده وباندفاع مدهش وعناد ثابت للعناية بالزراعة»(١).

٢ - إنشاء جيش وطني حديث:

مهدت هذه التحولات الزراعية العميقة ومردودها الاقتصادي الوفير، الطريق أمام محمد علي لإنشاء جيش وطني نظامي حديث، كانت نواته الأولى عسكريين من الألبان والأتراك والجراكسة والمماليك. وقد بدأ بتجنيد الفلاحين المصريين بعد انتهاء الحملة ضد الوهابيين (١٨١٨)، وأحرز محمد علي وابنه إبراهيم باشا انتصارات باهرة في سوريا بفضل هؤلاء الفلاحين وحماستهم. قام بتدريب هذا الجيش ضباط فرنسيون وإيطاليون وبروسيون وأسبان. . . وقد لعب الضابط الفرنسي النابوليوني جوزيف سيف J. Sève، أو سليمان باشا، كما تلقب بعد اعتناقه الإسلام، دوراً بارزاً في هذا المجال، فأنشئت المدارس الحربية لإعداد كوادر عسكرية وطنية، كمدرسة المشاة في دمياط، ومدرسة الخيالة في الجيزة، ومدرسة المدفعية في طرة، والمدرسة العسكرية العليا في الخانكة التي كانت برامجها مطابقة لبرامج مدرسة سان سير الفرنسية الشهيرة، وفي عام ١٨٢٥ أنشئت أكاديمية الأركان العامة، ثم مدرسة الموسيقى العسكرية في العام التالي، ومدرسة الهندسة عام ١٨٣٤. وكانت كل هذه

---

(١) J. HAJJAR, l'Europe et les destinées du Proche Orient, P. 91.

المدارس تقريباً تحت إشراف ضباط فرنسيين، وصار الضباط المتفوقون يرسلون في بعثات للتخصص في فرنسا، وقد ترجمت الأنظمة العسكرية الفرنسية إلى اللغة العربية لتقرأها وحدات الجيش الجديدة التي كانت على شاكلة جيش نابليون تماماً، خاصة فرق المدفعية التي أثارت إعجاب أحد قواد نابوليون فقال: «يمكن مقارنة هذه المدفعية الممتازة بمدفعية الجيوش الأوروبية، وعند النظر إليها يعجب المرء دون إرادة منه بقدرة السلطة التي جعلت من الفلاحين جنوداً صالحين إلى هذه الدرجة»[1].

اتسع حجم جيش محمد علي اتساعاً كبيراً في الثلاثينات من القرن التاسع عشر حتى بلغ مجموعه حوالى ١٨٠ ألف جندي، إلى جانب وحدات غير نظامية بلغ تعدادها حوالى ٤٠ ألف شخص. وكي تكتمل طموحاته العسكرية قرر محمد علي إنشاء أسطول بحري وطني جديد بعد تحطم أسطوله القديم في معركة نفارين، (١٨٢٧)، فشيد ترسانة الإسكندرية لبناء السفن، وهيأ لها الكوادر الوطنية من العمال المهرة لتحل مكان العمال الأجانب الذين عملوا فيها بادىء الأمر، وبلغ عدد العمال المصريين فيها حوالى ثمانية آلاف أثاروا إعجاب الأوروبيين حتى قال أحدهم: «إن بناء السفن في الإسكندرية التي كان العرب يقومون فيها بكافة الأعمال والتي كان باستطاعتها أن تنافس كل دور بناء السفن في العالم، تشير بوضوح إلى ما يمكن عمله بهذا الشعب، وقد لا يتمكن الأوروبيون أبداً من بلوغ مثل هذه النتائج المدهشة بمثل هذه المدة القصيرة». كما استحدثت المدرسة البحرية العسكرية لإعداد الكوادر القيادية الوطنية، وكان في كل ذلك متأثراً بإصلاحات بطرس الأكبر في روسيا التي أطلع عليها بدقة[2].

٣ ـ على الصعيد الاقتصادي:

حاول محمد علي القيام بثورة صناعية إلى جانب بناء جيش وطني،

---

(١) لوتسكي، مرجع سابق، ص ٦٨.
(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

فشيد العديد من المصانع والمعامل لسد حاجات الجيش من العتاد والمؤن، كمصانع صب الحديد والمعادن، وأخرى لأقمشة الأشرعة وفتل الحبال، كما أنشأ ثلاث معامل لصناعة الأسلحة على طراز المصانع الفرنسية، ومصنعاً للبارود ومصانع للنسيج والطرابيش والسكر والألبان والزجاج والدباغة والورق والمواد الكيماوية، وكان يشرف على هذه المصانع التي تعود ملكيتها للدولة أو لأفراد العائلة الحاكمة، خبراء أوروبيون من مختلف الجنسيات، وقد بلغ عدد عمالها حوالى ٥٠ ألف عامل. ومثل هذه الصناعات الوطنية القائمة على التقنيات الجديدة لم تكن معروفة في الشرق حتى ذلك الحين، بل كانت ما تزال تشق طريقها في أوروبا من خلال الثورة الصناعية تحت التأثير القوى لانكلترا. ويبدو أن محمد علي كان على اطلاع واسع على تلك الثورة، فشاء أن يماشي الأوروبيين فيها. وفي الرابع من نيسان ١٨١٤ نشر إعلاناً في مالطة يدعو فيه العمال من كافة الاختصاصات للمجيء إلى مصر والعمل فيها، كما طلب من وكلائه في العواصم الأوروبية الكبرى تزويده بالعمال المهرة الذين أخذوا يفدون إلى مصر منجذبين بالأسطورة التي بدأت تتكون في الخارج حول شخصية محمد علي ومنجزاته، وشكلوا بعد فترة من الزمن جاليات كبيرة معظمها من اليونانيين والمالطيين والإيطاليين والسوريين، ومن هذا الاحتياطي البشري الفعال بدأت المهن تتكاثر وتعد بالآلاف، ونشطت الصناعة في كل المجالات لتحقيق مخططات محمد علي في الاستغناء عن الصناعات الأجنبية، وحتى منافستها والحلول مكانها في أسواق الشرق الأدنى، إذ أدرك أهمية تحويل المواد الأولية الوطنية في مصر نفسها وبيعها مصنعة إلى الخارج. وعلى الرغم من الجهود الضخمة التي بذلها في هذا المجال فإن مردودها لم يكن بالحجم المطلوب، بسبب عوامل متعددة، أهمها ظروف المناخ الصعبة، والنقص في مصادر الطاقة اللازمة لتشغيل المصانع، ثم الموقف العدائي للقوى الاستعمارية من هذه البداية لتصنيع مصر بسبب مخاطرها المستقبلية على التجارة الأوروبية[١].

---

(١) J. HAJJAR, l'Europe et les destinée du Proche Orient P. 66 - 68.

٤ ـ الإصلاحات الثقافية والبعثات العلمية:

مع أن محمد علي كان أمياً تماماً، إلا أن أكبر اهتماماته انصبت على نشر التعليم الحديث خصوصاً المهني منها، وتكوين المؤسسات والملاكات الإدارية والتقنية الوطنية لتسييرها. كانت أوروبا في ذلك الوقت تحتكر المدارس العليا المتخصصة، وبانتظار إنشاء مدارس مماثلة في مصر، أرسل محمل علي عشرات الطلاب في بعثات دراسية إلى الخارج، لا سيما إلى فرنسا، وكذلك إلى إنكلترا والنمسا وإيطاليا. سافرت البعثة الأولى إلى باريس وكانت مؤلفة من أربعين طالباً يتحدرون من شرائح اجتماعية ودينية مختلفة: كالمصريين والأتراك والأرمن وطلاب شرقيون مسيحيون، شملت اختصاصاتهم القانون والسياسة والطب والزراعة والكيمياء والهندسة المعمارية والطباعة والخط والهندسة العسكرية والمدفعية والميكانيك وبناء السفن وصناعة النسيج وغيرها من الفروع. وقد بلغ مجموع هذه البعثات تسعة فيما بين عامي ١٨١٣ و١٨٤٧، وعدد أفرادها ٣١٩ طالباً، لعبوا دوراً بارزاً في تطور الحياة العلمية والثقافية في مصر، وكان على محمد علي أن ينتظر عودة المتخرجين الأوائل من هذه البعثات لينظم وزارة التعليم العام ويوزع المسؤوليات على أعضائها. وفي هذا السياق فتحت للمرة الأولى في التاريخ المصري المدارس العلمانية العامة الإبتدائية والثانوية والمهنية المجانية. فكانت المدارس الإبتدائية تدرس اللغة العربية، والحساب، يضاف إليها في المدارس الثانوية اللغة التركية والرياضيات والتاريخ والجغرافيا والموسيقى والفنون. وكان باستطاعة الطلاب بعد الإنتهاء من الدراسة الثانوية الالتحاق بإحدى المدارس المهنية لمواصلة التخصص لمدة أربع سنوات. وقد بلغ عدد الطلاب في عهده تسعة آلاف، يتعلمون ويسكنون ويأكلون ويلبسون على نفقة الحكومة، بالإضافة إلى مرتبات شهرية تدفع لهم حسب المرحلة الدراسية. ويؤلف هذا العدد حوالى ٣,٥ بالمئة من عدد سكان مصر البالغ يومئذ ٢,٥ مليون نسمة، وهي نسبة عالية بمقاييس ذلك الزمان.

وفي عام ١٨٢٢ افتتح محمد علي مطبعة بولاق، وهي أول دار للطباعة

في مصر. فكانت تطبع فيها الكتب بالعربية والفارسية والتركية، وبفضلها وضعت في متناول النخبة المثقفة نصوصاً هامة من تراث الآداب والعلوم العربية، وترجمات لأفضل الكتب الفرنسية والإنكليزية، كما أصدرت الحكومة أول جريدة عربية هي «الوقائع المصرية» لنشر المراسيم والقرارات الحكومية والأخبار الداخلية والدولية، وبذلك كانت أول تجربة صحفية على الصعيد المحلي. جدير بالذكر أن محمد علي كان يتتبع باستمرار ما تكتبه الصحافة الأجنبية عن مصر والسياسة العالمية عن طريق المترجمين الذين أنشأ لتخريجهم مدرسة الألسن الشهيرة. وقد استعان في بادىء الأمر بمدرسين طليان باعتبار أن اللغة الطليانية كانت أول لغة أوروبية للتدريس في مصر، ثم استعيض عنها باللغة الفرنسية التي حملت معها أفكار فولتير وروسو ومنتسكيو وغيرهم من مفكري عصر التنوير والثورة الفرنسية، كما أن طلاب البعثات كانوا يقرأون أمهات الكتب الفرنسية ويشاهدون تطور الحياة في فرنسا والصراع بين الأفكار القديمة والحديثة. وقد كان معظم أفراد البعثات الأولى إلى أوروبا من المسيحيين الأتراك والشرقيين، إلا أن العناصر المصرية أخذت تزداد في البعثات اللاحقة حيث تشكلت منها الطبقة المثقفة الأولى في مصر الحديثة.

٥ ـ فصل الدين عن الدولة:

بالإضافة إلى ذلك، عزل محمد علي الأزهر رسمياً، وبالتدريج، عن مجالات الحياة والمجتمع، ولم يحاول إصلاحه بل قلص دور علماء الدين في شؤون الدولة، وجعل اختيار شيخ الأزهر من اختصاصه، بناء على مقدار ولاء هذا الشيخ له. وبذلك أرسى، وللمرة الأولى، نظام تعيين شيخ الأزهر من قبل الحاكم، وهو النظام الذي ما زال قائماً حتى الآن. وقد حاصر الأزهر بشبكة من المدارس العلمانية الحديثة وتركه بواجه مصيره، إن تطور نجا، وإن بقي على جموده هلك. ولم يكن يشعر أنه حاكم ديني إلى جانب كونه حاكماً مدنياً، بل تنم مخططاته على أنه حاول فصل الدين ومؤسساته عن الدولة وقضايا المجتمع وتنظيماته، وإعطاء المدنيين دورهم الكامل في تطوير هذا المجتمع، إلا أن عدم وجود طبقة مثقفة وطبقة بورجوازية وطنية تتفهم مقاصد

محمد علي وجهوده التحديثية وتساعده في تنفيذها، جعله يشعر بالمرارة والأسى، وقد صرح بذلك للاقتصادي الإنكليزي جورج بورينج بقوله: «لم يتسن لي العثور إلا على القليل جداً من الناس الذين يفهمونني... كنت وحيداً تقريباً خلال الجزء الأكبر من حياتي»[1].

لقد كان محمد علي أول حاكم على مصر يفصل بالكامل بين علوم الدين ومركزها الأزهر والعلوم العقلية ومركزها المؤسسات التعليمية الحديثة التي أنشأها. وكان هذا الفصل أكبر حدث ثقافي وحضاري في تاريخ مصر والعرب الحديث. وقد تبلورت نتائجه فيما بعد حينما بدأت المؤسسات الحديثة، كدار العلوم (١٨٧٢) ومدرسة القضاء الشرعي (١٩١٧) .والجامعة المصرية (١٩٠٨)، تنزع من الأزهر وشيوخه تخصصات كانت حكراً لهم منذ قرون عديدة وتنشر الفكر العلمي في عقول النشء الجديد مكان العلوم القديمة ذات الأسس والأهداف الدينية. وبهذا المعنى يمكن اعتبار محمد علي أول علماني حقيقي في العالم العربي والإسلامي الحديث.

٦ ـ إعادة تنظيم أجهزة الدولة:

كان من الطبيعي أن يعي محمد علي ضرورة تكوين جهاز إداري متطور يتماشى مع مشروعه التحديثي الضخم لتسيير هذا المشروع وتنفيذه، ولكن النقص في الخبرات البشرية الوطنية جعله يستعين بخبراء أجانب، فأنشأ جهازاً مركزياً للدولة، واستحدث عدداً من الوزارات على الطراز الأوروبي، مع تحديد وظائف كل منها تحديداً دقيقاً، أصبحت وزارة الحربية مسؤولة عن شؤون الجيش والأسطول، ووزارة المالية عن جباية الضرائب، ووزارة التجارة عن شؤون الاحتكارات والتجارة الخارجية، ووزارة التعليم العام عن فتح المدارس وإرسال الطلاب إلى الخارج، كما أنشئت وزارتا الخارجية والداخلية.

---

(١) زكريا فايد، العلمانية، النشأة والأثر، ص ١٠٤. أيضاً، ز.ل.، ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ص ٢٦.

وقسمت مصر إلى مناطق إدارية جديدة ضمنت سيطرة الحكومة المركزية على جميع أجهزة الدولة، وكان للفرنسيين نفوذ كبير على هذه الأجهزة، إذ إن معظمها كان تحت إشرافها، فتدربت على أيديهم كوادر وطنية من المثقفين البورجوازيين والنبلاء المصريين. إلا أن كل هذه المشاريع التحديثية لم ترافقها مؤسسات سياسية متطورة على النمط الأوروبي. بل أبقى محمد علي على نمط الحكم التقليدي القائم على القرار الشخصي، ربما لاعتقاده بأن الشعب المصري لم يكن قد تهيأ بعد لمثل هذه المؤسسات، مع أن الطهطاوي تكلم عنها بإعجاب شديد في بعض كتبه وبتشجيع من محمد علي شخصياً.

لكن ذلك لا ينقص كثيراً من التقييم العام لتجربة محمد علي. إن مشروعاً بهذا الحجم وهذه الخطورة والديناميكية لم يكن حدثاً إقليمياً أو دولياً عارضاً، بل حدثاً ثورياً أثار بتطوراته وأهدافه قلق الدول العظمى يومئذ لتعارضه مع استراتيجيتها، ومصالحها وأطماعها في الامبراطورية العثمانية والمنطقة، خاصة بريطانيا، فانقضت عليها في الوقت المناسب وأجهضتها. على الصعيد الإقليمي تركت تجربة محمد علي بصمات عميقة في تطور المجتمع العربي. فقد كانت أول محاولة في العصر الحديث لتوحيد البلاد العربية على أساس قومي عربي، وأول مشروع تحديثي متكامل يضع الأسس العلمية لنهضة عربية شاملة تهدف إلى تغيير البناء التحتي للمجتمع (العلاقات الإنتاجية) الذي كان من المحتم أن يتبعه تغيير البناء الفوقي السياسي والفكري والديني والقانوني لهذا المجتمع لو قدر للمشروع أن يستمر وينجح، وأول تجربة خارج أوروبا تثبت إمكانية تحويل بلد زراعي كمصر يعيش بعلاقات العصور الوسطى، إلى مجتمع صناعي على النمط الأوروبي، كما كانت أول تجربة في العالم الإسلامي حاولت الفصل بين السلطة السياسية ومؤسساتها والسلطة الدينية ومؤسساتها، وأول من جعل من رأسمالية الدولة نظاماً لتطوير المجتمع في غياب طبقة بورجوازية وطنية متنورة تساعد في مجمل هذه المسؤولية. إلا أن محمد علي لم يكن وحده صاحب تنفيذ هذا المشروع، بل شاركه فيه ابنه إبراهيم باشا الذي يحظى هو أيضاً بتقدير الباحثين، لأنه أحد القلائل الذين فهموا تفكير والده واستراتيجيته فحاول إحداث ثورة

تحديثية في سوريا على غرار ما فعله والده في مصر، ففتح الباب واسعاً لنمو الشعور القومي العربي ولنشر التثقيف العلمي الواعي. ولا شك بأن الشباب المصريين الذين أرسلهم محمد علي إلى أوروبا للتزود بالمعرفة العلمية، كانوا أحد أهم ثمرات تجربته. وقد أخذت هذه الطبقة تلعب منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر دوراً متعاظماً في شؤون البلاد وتوجهها الفكري، فكان منها رفاعه الطهطاوي أول المفكرين العظام في تلك الفترة، وأول من مثل رد الفعل النظري على اصطدام النموذج الإسلامي بالنموذج الأوروبي الحديث.

الطهطاوي نبي الفكر البورجوازي ورائد عصر النهضة

كان تنوير الأذهان من أساسيات مشروع محمد علي وابنه إبراهيم، إذ يستحيل تطوير البنية التحتية لأي مجتمع دون إيجاد قاعدة فكرية متنورة تساهم في هذا التطوير وتخصبه. نقرأ ذلك في الرسالة التي بعثها إبراهيم باشا إلى السلطان محمود الثاني عام ١٨٣٣ وقال فيها: «إن محاولة النهضة لا تبدأ بتزويد الشعب بالكتنيات أو بـالبنطلونات الضيقة، وبدلاً من البدء بالملابس كان الأولى بالباب العالي أن يهتم بتنوير الأذهان أولاً»[١]. إن الهدف الرئيسي من البعثات الدراسية التي أرسلها محمد علي إلى الخارج هو تكوين مثل هذه الأذهان. ومن المفارقات أن مهمة الطهطاوي الأساسية كانت الوعظ والإرشاد الديني لبعض تلك البعثات، لكنه استطاع رغم خلفيته الأزهرية التقليدية أن يستوعب الفكر التنويري الأوروبي، عند اصطدامه به وأن يتفاعل معه تفاعلاً خلاقاً يتماشى مع النهضة التنموية التحديثية التي كان يقودها محمد علي. كانت الرحلة إلى باريس، نقطة تحول جذرية في حياة الطهطاوي واتجاهاته الفكرية. فهو أول شيخ أزهري يقف وجهاً لوجه أمام عالم جديد صاغته الأفكار والإنجازات العلمية الحديثة فخلقته خلقاً جديداً... وهو عالم تتوالد فيه الأفكار وتتطور باستمرار بحثاً عن رفاهية الإنسان وسعادته الأرضية.

(١) ز.ل. ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ٣٧٠.

وقف الطهطاوي منبهراً أمام المظاهر الحضارية التي شاهدها في باريس «المدينة البهية العامرة بسائر العلوم الحكمية والفنون، والعدل العجيب والإنصاف الغريب»، كان رد فعله هو التركيز على ضرورة نقل العلوم التي بلغت فيها البلاد الإفرنجية أقصى مراتب البراعة وهي العلوم الرياضية والطبيعية، وما وراء الطبيعة، أصولها وفروعها، ومعرفة العوامل التي أدت بالأوروبيين إلى التفوق، لأن مصر بحاجة إلى كسب مثل هذه العلوم في معركتها ضد الجهل والتخلف ولبناء قوتها الذاتية. ويشير الطهطاوي إلى أن الإسلام لولا نصرته «بقوة الله سبحانه وتعالى لكان كلا شيء بالنسبة لقوة الأوروبيين وسوادهم وثروتهم وبراعتهم»، وهي مقارنة مريرة يرددها الطهطاوي باستمرار في معظم مؤلفاته ليبين مدى التفاوت الحضاري الضخم بين الأوروبيين المتسلحين بالعلوم الحديثة، والمسلمين الذين يجترون علوماً نقلية لا فائدة منها للإنسان الحديث.

عكف الطهطاوي منذ وصوله باريس (١٨٢٦) على دراسة اللغة الفرنسية، فاكتسب معرفة دقيقة بها وبمشاكل ترجمتها إلى العربية، وطالع بها كتباً في تاريخ الشعوب والأمم القديمة، والفلسفة اليونانية، والجغرافيا، والرياضيات، والهندسة والآداب، والمنطق والميثولوجيا، وتعرف لأول مرة على مؤلفات معظم مفكري عصر التنوير من الفرنسيين، أمثال فولتير، وروسو، وكوندياك، ومونتسكيو، فتأثر بآرائهم تأثراً كبيراً وترجم بعضها إلى العربية. ودرس مع طلاب البعثة إلى جانب مهمته كمرشد ديني لهم، علوم الحرب، والهندسة والمعادن والقانون، وكوّن من كل ذلك ثقافة موسوعية عبرت عنها كتبه الموضوعة والمترجمة في شتى فروع المعارف الإنسانية.

مؤلفاته

يحتل كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» أو «الديوان النفيس بايوان باريز»، أهمية خاصة بين تلك المؤلفات. فهو أول نافذة أطل منها العقل العربي على الحضارة الغربية الحديثة، وأشهر كتب الرحلات العربية في

العصر الحديث، والبيان الفكري الأول للبورجوازية المصرية الناشئة[1]، وأول كتاب عربي يعرّف الفكر الليبرالي من ناحيته النظرية والتطبيقية، إلى جانب عرضه نظم الحكم الدستورية الأوروبية وكيفية تغيير سلطة الحاكم بدستور يحدد مركزه ودوره في السلطة، وما للمواطنين من حقوق وواجبات. وتأتي ترجمة الدستور الفرنسي وتعديلاته الذي كان مطبقاً في فرنسا يومئذ في هذا السياق. وسنعرض لأهم الأفكار التي تضمنتها كتب الطهطاوي الموضوعة والمترجمة نظراً لأهميتها في مرحلة التحولات الكبرى التي أطلقها محمد علي. وإذا كانت جهود محمد علي قد انصبت على تغيير البنى التحتية للمجتمع المصري، فإن جهود الطهطاوي انصبت على محاولة تغيير البنى الفوقية لذلك المجتمع.

بدأ الطهطاوي تحرير كتاب تلخيص الإبريز خلال وجوده في باريس، وأكمله بعد عودته إلى مصر، ونشره عام ١٨٣٤ بتشجيع من محمد علي. تتضمن فصوله مشاهدات المؤلف وانطباعاته عن رحلة البعثة ونشاطاتها منذ إبحارها من الإسكندرية عام ١٨٢٦ ووصولها إلى مرسيليا فباريس ثم عودتها إلى أرض مصر عام ١٨٣١. وهي فترة زمنية عايش الطهطاوي خلالها أحداثاً سياسية واقتصادية واجتماعية مهمة ذكر بعضها في كتابه وعلق عليه، مثل ثورة ١٨٣٠ الفرنسية، واستيلاء فرنسا على الجزائر، ونهضة البورجوازيات الأوروبية، وبدايات الثورة الصناعية والحركات القومية في أوروبا، وما رافقها من التطور الرأسمالي ومظاهره الاستعمارية. ويتضمن الكتاب ما أطلع عليه الطهطاوي من المجلات والكتب ومؤلفات بعض مفكري عصر التنوير الفرنسيين، وما عرفه من مؤسسات باريس وجمعياتها العلمية والثقافية والاجتماعية، وتياراتها السياسية السائدة، وعادات أهلها وتقاليدهم، وما أدت إليه العلوم بأنواعها من مظاهر التقدم والعمران، وقارن بينها وبين تخلف مثيلاتها في مصر، وتمنى لو تمتلك بلاده مثل تلك العلوم لتساهم من جديد في

---

(١) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣.

تطور الحضارة الإنسانية وإثرائها. ولكن أهم ما في الكتاب هي تلك الفصول التي تقدم لأول مرة باللغة العربية، صورة عن النظم السياسية الفرنسية، وعن «وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن» التي جسدتها الثورة الفرنسية بتأثير من أفكار فلاسفة عصر التنوير، وترجمة لدستور عام ١٨١٤ الفرنسي. وقد أبدى الطهطاوي إعجابه الشديد بتلك المبادىء والأفكار النابعة من العقل لا من الشرع، وبفكرة الدستور الذي ينظم العلاقات بين سلطات الدولة، ويبين حقوق المواطنين وواجباتهم، فرآها جديرة بالاقتباس لفائدتها وأثرها في استقرار البلاد وتطورها العلمي والاجتماعي والعمراني وغناها المادي:

«حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد... وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران». ونجد صدى لمثل هذه الأفكار في مؤلفات الطهطاوي الرئيسة الأخرى، وهي أفكار رآها ضرورية لتفعيل عملية التحديث والتطور التي بدأها محمد علي. فكتابه «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» (١٨٧٠) لم يكن مجرد كتاب في المطالعة والتثقيف الأدبي، بل من أوائل الكتب العربية في التوعية الاجتماعية والتثقيف السياسي الذي اعتبره ضرورة مثل التثقيف القرآني، كما يعد «المرشد الأمين في تربية البنات والبنين» أول كتاب جاد في التربية والتعليم باللغة العربية، دعا إلى ضرورة تعليم البنات ليسهمن مع الرجال في تطوير المجتمع وحفظ فضائله. وقد دعم الطهطاوي آراءه باقتباسات كثيرة من كتب التراث الإسلامي وأقوال المفكرين الأوروبيين بالإضافة إلى بعض الأشعار المختارة[١].

الترجمات

أما ترجماته فقد تناولت تاريخ قدماء المصريين، والقانونين المدني والتجاري الفرنسيين، ووثيقة حقوق الإنسان، وكتاب قدماء الفلاسفة من

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٦.

الإغريق، ومبادىء الهندسة والمنطق، والمعادن، والجغرافيا، وكتابي مونتسكيو «روح القوانين» و«تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم»، و«العقد الاجتماعي» لروسو، والدستور الفرنسي الذي كان سارياً في ذلك الوقت، ونبذة عن كل من بطرس الأكبر والاسكندر المقدوني، وشارل الثاني عشر، والامبراطور شارل الخامس (وهي شخصيات كان محمد علي معجباً بها)، ونبذة عن الميثولوجيا، وأخرى عن الصحة العامة... إلى غير ذلك من الترجمات التي قام بها بنفسه أو أشرف عليها في مدرسة الألسن، التي كان هدفها الرئيسي إعداد طبقة من المترجمين الضليعين باللغة العربية واللغات الأجنبية «ليترجموا ما تنتفع به الدولة من كتب الغرب، وتستغني البلاد بأبنائها عن الدخيل، وليكونوا صلة بين الشرق والغرب».

كانت الترجمة عمل الطهطاوي الأساسي بعد عودته من باريس. وتمثل مدرسة الألسن، وقلم الترجمة الذي ألحق بها عام ١٨٤١ للترجمة العلمية المتخصصة، أعظم انجازاته في هذا المجال. ومنذ ١٢٥٦ هـ أصبح مشرفاً على تحرير «الوقائع الرسمية» في ثوبها الجديد، بحيث أصبحت أصولها باللغة العربية بدلاً من التركية، وضمنها لأول مرة مقالات صحفية سياسية، وأخبار الأحداث المحلية والدولية، مما أسهم في «خلق الوعي السياسي للإنسان المصري الحديث».

لم يكن الطهطاوي مدفوعاً إلى الترجمة بالعامل الوظيفي فقط، بل بشعور ذاتي بأن عليه تأدية رسالة فكرية من خلال المعارف الجديدة التي اكتسبها في باريس، هذه المعارف التي لم تكن بالنسبة إليه ترفاً شخصياً أو متعة ذهنية، بل عملاً ورسالة من أجل مستقبل مصر، وما يحتاجه مجتمعها من زاد ثقافي وعلمي في عملية التطوير والتغيير لمختلف جوانب الحياة التي ستنقله من العصور الوسطى إلى عصر اليقظة والتنوير.

كان ذلك ثمرة لفهم الطهطاوي الصحيح والمبكر، لقضية الأصالة والمعاصرة، ووعيه العميق لمعنى تلك الكلمات التي خاطب بها «جومار»[1]

---

(١) هو أحد علماء البعثة العلمية الفرنسية التي رافقت نابليون عند غزوه لمصر. أشرف على=

E.F. Jomard طلاب البعثة المصرية في حفل أقيم في ٤ تموز ١٨٢٨ لتوزيع الجوائز على الناجحين، قائلاً: .

«إنكم منتدبون لتجديد وطنكم الذي سيكون سبباً في تمدين الشرق بأسره. . . أمامكم مناهل العرفان، فاغترفوا منها بكلتا يديكم، وهنا قبسه المضيء بأنواره أمام أعينكم، فاقتبسوا من فرنسا نور العقل الذي رفع أوروبا على سائر أجزاء الدنيا، وبذلك تردون إلى وطنكم منافع الشرائع والفنون التي ازدان بها عدة قرون من الأزمان الماضية. فمصر التي تنوبون عنها ستسترد بكم خواصها الأصلية، وفرنسا التي تعلمكم وتهذبكم تفي ما عليها من الدين الذي للشرق على الغرب كله»[(١)]. . .

كلمات واضحة الأهداف والمعاني: تحديث مصر لتكون منطلقاً لتحديث الشرق كله عن طريق «نور العقل»، بدون أية عقد دينية أو تراثية، هذا النور أخذته أوروبا أصلاً عن شعوب الشرق، ومنهم العرب والمسلمون، وعليها الآن أن تفي بالدين، فترده إليهم علماً وثقافة وحضارة. . . هذا هو الأساس الذي انطلق منه الطهطاوي في الدعوة إلى التفاعل الحر الخلاق مع حضارة الغرب ونظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بدون خوف أو مركب نقص لأنها «المغناطيس الذي يجلب المنافع، ولأن مخالطة الأغراب، لا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب»[(٢)].

. نشر موسوعة «وصف مصر» وبقي في القاهرة بعد رحيل جيوش نابليون، وتقرب من محمد علي الذي عينه مشرفاً علمياً على البعثات في فرنسا.

(١) راجع النص الكامل لهذا الخطاب في كتاب الأمير عمر طوسون: البعثات العلمية في عهدي عباس الأول وسعيد. طبعة الإسكندرية، ١٩٣٤.

(٢) الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية، الباب الثالث من الفصل الثالث، مطبعة شركة الرغائب بمصر، ١٣٣٠ هـ (١٩١٢).

النكسة

بدأ هذا النشاط التحديثي العظيم بالشلل والخمود بعد وفاة محمد علي في ٢ آب عام ١٨٤٩ واستلام حفيده عباس باشا زمام السلطة بعده، فاستهل حكمه بتصفية معظم المدارس والمؤسسات التحديثية التي أنشأها جده محمد علي، ومن بينها مدرسة الألسن، وأغلق المصانع، وشرد عمالها، وأوقف العمل في بناء القناطر الخيرية، وهدم ما كان قد أنجز منها، وقلص الجيش إلى درجة كبيرة، وحوله إلى حرس شخصي له، ونهب الفلاحين، وأكد ولاءه وتبعيته للسلطان التركي، ومناصرته للأنظمة التركية القديمة، وجاهر باحتقار الثقافة الغربية وأتباعها، وشرد دعاة التحديث، وعلى رأسهم الطهطاوي، الذي عيّن مديراً لمدرسة ابتدائية بسيطة في السودان (١٨٥٠)، فحلّ الجهل والتخلف في البلاد من جديد، وقويت شوكة الاقطاع والعناصر غير المصرية، ولم تستأنف عجلة الحياة نشاطها، ويعاد الاعتبار للطهطاوي، إلا بعد وفاة عباس وتولي سعيد عرش مصر (تموز ١٨٥٤).

أمضى الطهطاوي فترة قاسية في السودان استمرت أربع سنوات وكانت سلواه الوحيدة خلالها ترجمة كتاب Les Aventures de Télémaque (مواقع الأفلاك في وقائع تلماك) الذي وضعه المطران الفرنسي «فنلون» لتثقيف تلميذه الدوق «دو بورغون» تثقيفاً خلقياً، فضمنه كثيراً من أفكاره السياسية التي تنتقد سلطات الملوك الاستبدادية، وأساليب الحكم التي لا يكون هدفها إسعاد الشعوب وخيرها. وقد وجدها الطهطاوي فرصة لتوجيه نقد مبطنٍ إلى حكم عباس واستبداده وجهله. نقرأ ذلك في إحدى صفحات الكتاب المترجمة «سعيد هو الشعب الذي يقوده ملك حكيم... أحبوا شعوبكم كأولادكم: إن الملوك الذين لا يهمهم سوى أن يرهبهم الناس، فيستعبدون رعاياهم لجعلها أكثر خضوعاً، إنما هم وباء الجنس البشري، يرهبهم الناس ولا ريب، إلا أنهم يكرهونهم ويمقتونهم...». وكان الطهطاوي يعتقد أن نصائح «فنلون» في طريقة الحكم قابلة للتطبيق في مصر: «فالحكام يجب أن يكونوا على معرفة تامة ومباشرة ببلادهم، وأن يشجعوا التجارة والزراعة، وأن يعنوا العناية اللازمة

بالتربية، وأن ينتجوا المعدات الضرورية للدفاع، وفوق كل ذلك أن يحترموا مبادىء العدل والاعتدال»[1].

الشرق والفكر السياسي الجديد

لم يكن الفكر السياسي بمعناه الحديث معروفاً في الشرق زمن الطهطاوي. كانت مفاهيم السلطة «وحقوق الإنسان» مستمدة كلها من الشرائع الدينية. ففي الامبراطورية العثمانية، ومن ضمنها مصر، كان الحكم فردياً، استبدادياً، وإقطاعياً، يمارس باسم الإسلام وشرائعه. «فلا دستور ينظم سلطات الدولة، ولا برلمان يشرع القوانين، ولا قضاء يحكم بالعدل بين الناس. كان في كل ولاية حكام يحكمون البلاد بعقول ضيقة وشهوات واسعة. . . لا يقيدهم قانون ولا يردعهم عدل، ولا يرون للشعوب حقاً إلا أن تؤمر فتطيع، وتنتهب فتصبر، بل لا يكفيهم الصبر على المصيبة، وإنما يتطلبون المدح والثناء عليهم في ظلمهم وطريقة حكمهم، فمن امتعض من ذلك فهو ثائر، ومن شكا فهو كافر. . .». كان حماة هذه الشرائع ومفسروها هم الفقهاء، أو منظرو الدولة، الذين اعتقدوا بأن أفضل السبل لتكوين المواطن الصالح هي «ترويض أخلاقه لا تحرير أفكاره»، وبأن الشريعة وضعت معايير كاملة للمجتمع الإسلامي، وأي تشكيك في صلاحيتها أو مبادئها يعتبر كفراً ومروقاً. أما الخلافة فهي رمز لسيادة تلك الشريعة وسلطاتها، ولوحدة المسلمين وهويتهم.

الطهطاوي ونشأة الشعور الوطني المصري

نشأ في مصر جيل من المثقفين له نفس الأفكار والاتجاهات الإصلاحية، إلا أنها امتزجت بشيء جديد هو محبة الوطن (مصر)، والتغني بأمجاده الحضارية، وكان رفاعة الطهطاوي أمام هذا الاتجاه، وزارع بذوره. ولكن

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٨.

بأي معنى استعمل الطهطاوي هذا التعبير؟ بمعناه العاطفي أم بمعناه السياسي؟ فالوطن بمعناه العاطفي Nostalgie هو أرض الآباء والأجداد، والمكان الذي ولد فيه الإنسان وترعرع، ويرتبط به بمشاعر الحنين والعاطفة. وهذا النوع شائع في الآداب العالمية، ومنها الأدب العربي. أما بمعناه السياسي Patrie كرابطة تشد المواطن إلى مجتمعه وتراثه، وتحمي تماسك هذا المجتمع، دون النظر إلى معتقدات شعبه الدينية أو السياسية، أو تمايزاته الطبقية، فهو مفهوم جديد لم يعرفه الفكر العربي قبل الطهطاوي. وقد تطور عنه فيما بعد الشعور القومي العربي كرابطة تجمع بين أبناء الأمة الواحدة، بدلاً من رابطة الدين التي تعد الإسلام هو الأساس. ويقارب هذا المفهوم للوطن عند الطهطاوي، مفهوم العصبية عند ابن خلدون.

وعى الطهطاوي معنى الوطنية (السياسي) خلال وجوده في بارس، لكنه لم يفصله في «تخليص الإبريز». بدأت كتاباته الوطنية بعد سنوات من عودته إلى مصر، وحظيت بتشجيع من الحكومة. ففي عام ١٨٥٥ نشر قصيدة وطنية يمدح فيها حاكم مصر الجديد سعيد باشا. وفي نفس العام أصدر مجموعة من القصائد الوطنية المصرية يمدح فيها جنود الجيش المصري، الذين ذهبوا لمساعدة الأتراك في حرب القرم، ويذكرهم بأمجاد آبائهم وأجدادهم، وواجبهم برعاية هذه الأمجاد، والسهر على صيانتها. وفي بعض هذه القصائد يفتخر رفاعة بمجد مصر القديم وملوكها وعلومها وحضارتها. ويتجلى حماسه الوطني في بعض القصائد التي أصبحت أناشيد عسكرية تمدح مصر، وجنودها، وجيشها، وسلاح مصانعها، وحكم الخديوي. أما في كتاباته النثرية فقد أظهر حباً لوطنه منشؤه الإعجاب بماضيه، والأمل في مستقبله، اهتداء بقول الرسول: «حب الوطن من الإيمان». ودعا كل مواطن مصري إلى العمل في سبيل مصر وتقدمها: «لما كان من الواجب على كل عضو من أعضاء الوطن أن يعين الجمعية (المجتمع) بقدر الاستطاعة، ويبذل ما عنده من رأس مال البضاعة، لمنفعة وطنه العمومية، وينصح لبلاده ببث ما في وسعهم من المعلومية». وقد تحدث في كتابه «المرشد الأمين» عن تمدين الوطن، ودور التربية والتعليم فيه، وواجبات المواطنين نحو وطنهم، وضرورة اتحاد كلمتهم ليكون الوطن محلاً

لسعادتهم المشتركة. كما ذكر أن نية أبناء الوطن يجب أن تكون «دائماً متوجهة في حق وطنهم إلى الفضيلة والشرف، ولا يرتكبون شيئاً مما يخل بحقوق أوطانهم وإخوانهم... فصفة الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة على الوطن، بل يجب عليه أيضاً أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه». ويضرب المثل «بالأمة الرومانية» التي سادت الدنيا عندما كانت الوطنية متغلغلة في نفوس بنيها: «فمن هذا يفهم أن أمة الرومانيين كانت متشبثة بحب وطنها، ولهذا تسلطت على بلاد الدنيا بأسرها، ولما انسلخت عنها صفة الوطنية حصل الفشل بين أعضاء هذه الملة وفسد حالها، وانحل عقد نظامها». ويبدو هنا تأثره بنظرية العصبية عند ابن خلدون في قيام الدول وانهيارها، وبكتاب مونتسكيو عن أسباب نهضة الرومان وانحطاطهم Considération sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence الذي ترجمه إلى العربية حسن الجبيلي، أحد تلامذته، في مدرسة الألسن بعنوان: «برهان البيان، وبيان البرهان في استكمال واختلال دولة الرومان».

من الواضح أن وطنية رفاعة كانت مصرية علمانية صميمة، لا إسلامية ولا عربية، وهي تشمل قدماء المصريين قبل الفتح الإسلامي، وأبناء مصر من غير المسلمين، وقد امتلأت كتاباته الأخيرة بمشاعر الاعتزاز والفخر بأمجاد قدماء المصريين، وبحب عميق لبلاده، إذ يصفها بأنها وحدة حية مستمرة من أيام الفراعنة حتى أيامه، وهي نظرية جديدة و«ثورية» في العالم الإسلامي يومئذ، ووجدت تشجيعها من الخديويين، الذين كانوا يسعون إلى الانفصال عن الدولة العثمانية، والاستئثار بحكم مصر كوحدة سياسية مستقلة على أساس وطني.

لم تكن وطنية الطهطاوي حلماً شاعرياً، وإنما تقدماً وتطوراً وحضارة، وارتباطاً بنظام سياسي علماني، يحفظ الحريات، ويصون العدالة والمساواة بين جميع المواطنين، وينمي الاقتصاد ويطور المؤسسات العلمية، وفي مقدمها الجامع الأزهر، لتساهم جميعاً في نشر ثقافة عقلانية، تؤدي إلى ازدهار مصر وعظمتها التي كانت لها يوماً في قديم الزمان.

فكره السياسي

تأثر الطهطاوي بمبادىء الثورة الفرنسية القائمة على مبادىء الحرية والعدالة والمساواة، والحقوق الطبيعية للإنسان، وتقييد سلطات الحاكم المطلقة. وكانت هذه المبادىء جوهر الفكر السياسي (بوليتيقا) السائد يومئذ في فرنسا. قرأ الطهطاوي هذه الأفكار في مصادرها الأساسية عند روسو ومونتسكيو والبورلامكي Burlamqui (البرلماكي)، وأدرك مدى اختلافها مع نظريات الحكم، وحقوق الرعية التي كانت سائدة يومئذ في مصر والعالم الإسلامي. أشار إلى مبدأ «التحسين والتقبيح العقليين» الذي يجلعه «الافرنج» أساساً لأحكامهم السياسية، دون الاستعانة بالكتب الدينية، وكان إعجابه بتلك الأفكار كبيراً بحيث ترجم معظمها إلى اللغة العربية. وقد تمحورت حول ثلاث قضايا رئيسة تمثل جوهر الفكر العلماني: النظرية السياسية العامة، قضية السلطات في الدولة الحديثة، قضية حقوق الإنسان المدنية.

في النظرية السياسية: تقوم الدولة على ركنين أساسيين: الحاكم والرعية. يعتبر الطهطاوي وجود النظام السياسي ضرورة حضارية، لأن الحياة في المجتمع الإنساني لا تستقيم بدون وجود سلطة حاكمة، وإطار قانوني يوضح العلاقة بين القوتين الحاكمة والمحكومة، هو الميثاق الدستور أو «الشرطة» Charte حسب تعبيره.

كانت فكرة هذا الميثاق جديدة على المجتمع المصري والإسلامي في ذلك الوقت، لأنها صادرة عن العقل البشري وليس عن التشريع الإسلامي. ورغم ذلك يراها الطهطاوي جديرة بالاقتباس لأنها تحقق المثل التي نادى بها الإسلام في العدالة الاجتماعية والحقوق المدنية:

«من زاول علم أصول الفقه... جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قبل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه، يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسيناً

وتقبيحاً يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»(١).

قضية السلطات في الدولة الحديثة: أوضح الطهطاوي أن فلسفة الحكم في الدولة الحديثة التي توصل إليها العقل الأوروبي تقوم على أن الأمة هي مصدر السلطات، وأن الميثاق الدستوري يحدد الإطار القانوني لممارستها، وأي اخلال بهذا الميثاق قد يؤدي إلى الثورة (الفتنة بتعبير الطهطاوي)، كما حدث في ثورة عام ١٨٣٠ الفرنسية. ويشير الطهطاوي إلى الرأي القديم القائل بالتفويض الإلهي للملك، والرأي الجديد الذي يجعل الملك مفوضاً من شعبه ومستمداً سلطته منه: «فإنهم يقولون إن الفرنسيس بإرادة ملته (أمته) وتمليكهم له (تفويضهم له بذلك) لا أن هذه خصوصية خص الله سبحانه وتعالى بها عائلته من غير أن يكون لرعيته مدخلية». ثم يتناول بالشرح التيارين الأساسيين اللذين كانا سائدين في فرنسا في ذلك الوقت حول إطلاق أو تقييد سلطة الحكومة. فأنصار الملكية المطلقة هم أتباع الرأي القائل بعدم تقييد سلطة الملك، أما أنصار الملكية المقيدة، أي الملكية الدستورية، فهم «الليبراليون» أو «الحريون» كما يصفهم. «فأتباع الملكية المطلقة أكثرهم من القسوس وأتباعهم»، أما الفئة المعارضة فإنها تميل إلى الحرية، بمعنى أنهم يقولون لا ينبغي النظر إلا إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفذ للأحكام على طبق ما في القوانين، «فكأنه عبارة عن آلة». وقد أوضح الطهطاوي الانتماء الطبقي والفئوي لاتباع هذا الرأي قائلاً: «وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية»(٢).

رأى الطهطاوي في مبدأ خضوع السلطة الحاكمة للقوانين صورة حديثة لمبدأ أساسي في الحكم الإسلامي، هو خضوع الحاكم للأحكام الشرعية. يرد بذلك على الرأي القائل بأن الحكم الإسلامي لا يعرف مبدأ تقييد سلطة الحاكم، ويؤكد في نفس الوقت على أن الدساتير الحديثة التي تقيد تلك

---

(١) الطهطاوي، المرشد الأمين، ص ١٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٧.

السلطة لا تتعارض مع روح الإسلام: «الإفرنج يعدون الحكومات الإسلامية من قبيل مطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم». وهو يعني هنا النظرية الإسلامية في الحكم، وليس ممارستها كما كان سائداً في العالم الإسلامي يومئذ. ففي الدولة الإسلامية «الحاكم السياسي لا يخرج أصلاً عن الأحكام الشرعية التي هي أساس للقوانين السياسية».

من الواضح أن الطهطاوي كان من أنصار ضرورة وجود شكل دستوري ينظم العلاقات في الدولة لتقييد سلطات الحكومة، وإن أعطاه وجهاً إسلامياً. ويتفق ذلك مع تأييده لمبدأ «أن الأمة مصدر السلطات، وأن الحكم يتم بالتعاقد بين الحاكم والمحكوم»، وهي من الأفكار العلمانية الرئيسة التي استنبطها العقل البشري الحديث. كما أن الطهطاوي كان أول من كتب باللغة العربية عن أنواع الحكومات في الدولة الحديثة، فميّز بين النظام الملكي، والنظام الجمهوري، وأوضح الفرق بينهما أثناء وصفه لأحداث ثورة ١٨٣٠، كما كان أول عربي تناول قضية فصل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، ودور كل منها، ومسؤوليتها في وقت لم يكن في العالم العربي أي نظام برلماني حقيقي. فهو لم يعتبر «مجلس شورى الدولة» الذي أنشأه إسماعيل مجلساً برلمانياً، بل استشارياً، ورأيه غير ملزم للسلطة الحاكمة. وقد تناول هذه القضية في كتابه «مناهج الألباب المصرية»، بعد أن مهد له في كتابه «تخليص الإبريز»[1].

الطهطاوي وحقوق الانسان

أما قضية حقوق الإنسان المدنية، فقد تطرق إلى عمومياتها في «تخليص الإبريز»، وركز عليها في «مناهج الألباب» و«المرشد الأمين»، مطلقاً عليها

---

(١) لم يعرف أي بلد عربي وزارة مسؤولة إلا ابتداء من سنة ١٧٧٨ حيث ألفت في مصر أول وزارة مسؤولة أمام الخديوي، وكانت «الجمعية التشريعية» التي أنشئت في مصر عام ١٩١٣ أول مجلس نيابي حقيقي في العالم العربي الحديث.

مصطلح «الحقوق المدنية». ويقصد بها «حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية (المجتمع) المؤلفة من أهالي المملكة، تضامنت وتواطأت على آراء حقوق بعضهم على بعض، وإن كان فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كـل شيء لا يخالف شريعة البلاد، وأن لا يعارضوه، وأن ينكروا جميعاً من يعارضه في إجراء حريته بشرط أن لا يتعدى حدود الأحكام». وهذه الحقوق ليست منحة من الدولة بل تضامنية بين المواطنين وثمرة التعاهد بينهم «لحفظ أملاكهم وأموالهم ومنافعهم ونفوسهم وأعراضهم ومالهم وما عليهم محافظة ومدافعة».

تتلخص الحقوق المدنيـة التي تطرق إليهـا الطهـطاوي في: «الحقوق الخاصة بالمساواة، وتلك المتعلقة بالحريات». أما حقوق المسـاواة فيعني بها المساواة أمام القانون، بغض النظر عن مكانة الإنسان الاجتماعية أو الطبقية أو انتمائه الديني. وهي وصف طبيعي لكل إنسان في الدولة، وأساس المساواة والعدالة بين المواطنين في تقلد الوظـائف العامـة والمعاملة الضـرائبية، وفي الحقوق والواجبات. وينبع ارتباط الحقوق بالواجبات من المساواة بالمواطنة «لأن أبناء البلاد يتمتعون جميعاً بما يتيحه لهم الوطن، ومطالبون على قدم المساواة بالواجبات في إطار المساواة بالمواطنية، إذ وقعوا جميعاً في خطر عام وجب على سائرهم أن يتعاونوا في إزالة هذا الخطر لما في إزالته من منفعتهم العمومية». وهناك عنصر آخر متمم للمساواة والعدالة، وهو حق المواطنـين في التمتع بالحرية التامة. وهذا الحق في رأي الطهطاوي من أعظم الحقوق في المجتمع الإنساني: «الوطني يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق، [illegible]ة التامة في الجمعية التأنسية» أي (المجتمع الإنساني). والحرية الشخصية حق طبيعي لكل مواطن، وقد عرفها الطهطاوي بأنها «رخصة العمل المباح من دون مانع ولا معارض محظور». ولا يجوز للسلطة الحاكمة أن تنتقص منها إلا ما أجازه القانون لحماية النظام العام: «كل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه فيما يجوز له فعله بدون وجه مرعي يعد حرماناً له من حقه، فمن منعه من ذلك بدون وجه، سلب منه حق تمتعه المباح، وبهذا كان متعدياً على حقوقه ومخالفاً لأحكام وطنه». والحرية

بهذا المعنى من أهم مقومات الدولة الحديثة، لأن الدولة الحرة هي الدولة التي يتمتع كل فرد فيها بالحرية، ويتصف كل مواطن فيها بأنه حر. ويستطيع المواطنون الأحرار في بلادهم، المطمئنون إلى حماية القانون لحرياتهم الأساسية، العمل الجاد من أجل خير وطنهم وتطوره: «إذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية (عادلة)، كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سبباً في حبهم لأوطانهم»(١). وقد عدد الطهطاوي أنواع الحريات وتحدث عن كل منها، وهي: حرية المعتقد الديني، وحرية الرأي، والحرية السياسية وحرية التملك وحرية التجارة... وجاء كلامه فيها في مجال ترجمته للدستور الفرنسي والتعليق عليه والتأثر بمبادئه. فالحرية الدينية تعني «حرية العقيدة والرأي والمذهب، بشرط أن لا يخرج عن أصل الدين»... وحرية الرأي طريق للتفاعل الفكري والتقدم العمراني، لأنها «تقوي كل إنسان على أن يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله مما لا يضر غيره، فيعلم الإنسان سائر ما في نفس صاحبه، خصوصاً الورقات اليوميات (الصحف) المسماة بالجورنالات والكازيطات» (المجلات). أما حرية التملك فقد تكلم عنها الطهطاوي في كتابيه «تخليص الإبريز» و«المرشد الأمين» خاصة في ترجمته للمادة التاسعة من الدستور الفرنسي التي تنص على أن «سائر الأملاك والأراضي حرم، فلا يتعدى أحد على ملك آخر». وأكدت المادة العاشرة منه على حماية ممتلكات الأفراد من المصادرات التعسفية، وحددت حق الدولة في الاستيلاء على ممتلكات الأفراد بضوابط قانونية، تحمي حق الفرد في ممتلكاته. وقد تبنى الطهطاوي هذا المعنى لحق الملكية وأكده فيما كتبه عنها في مؤلفاته، وهو يطلق عليها مصطلح «الحرية السياسية» معتبراً أن السياسة تعني التصرف والسلوك. وقد شرحها بقوله: «الحرية السياسية هي تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه في شيء منها، فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات الشرعية، فكأن الحكومة بهذا قد ضمنت للإنسان أن يسعد فيها ما دام مجتنباً

(١) نفس المرجع، ص ١٢٨.

لأضرار أخوانه». وهناك حريات أخرى ذكرها في إطار حقوق الإنسان المدنية، كحرية الانتقال، وحرية النشاط الاقتصادي، التي أولاها جانباً هاماً من تفكيره، خاصة في كتاب «مناهج الألباب» بحيث تناول قضية العمل ورأس المال، وقضية العلاقة بين الإنتاج والخدمات، ودور الدولة في النشاط الاقتصادي، وتأثير هذه القضايا في الدولة الحديثة[1].

العمل عند الطهطاوي هو العنصر الأساسي في الإنتاج، وسر تقدم الأمم، وازدهارها، وقوتها، وتفاوتها: «إن الأمة المتقدمة في ممارسة الأعمال والحركات الكدية ذات الكمالات في العملية، المستكملة للأدوات الكاملة، والآلات الفاضلة، والحركة الدائمة، قد ارتفعت إلى أعلى في درجات السعادة والغنى بحركات أعمالها، بخلاف غيرها من الأمم - ذات الأراضي الخصبة الواسعة - الفاترة الحركة، فإن أهاليها لم يخرجوا من دائرة الفاقة والاحتياج، فإذا قابلت بين أغلب أقاليم أوروبا وأفريقيا ظهر لك حقيقة ذلك». والعمل الذي يقصده الطهطاوي هو العمل المنتج، والتطبيقي، الذي يخصب الأرض، ويستغل قوى الطبيعة التي بثتها «الحكمة الإلهية» في الكون، ويحولها إلى قيمة اقتصادية، وصناعية، وبالتالي إلى ثروة وقوة: «بجودة العمل يتوصل الإنسان إلى اغتنام العون بحركة الهواء والماء، وبصلابة الأجسام ولينها، وبتصاعد الأبخرة، وبالسيارات، وبكل ما فيه قوة معنوية وأسرار منتشرة في أجزائه الكونية، وخواص تجريبية ليست من دائرة تصرف القوى البشرية، وإنما حدثت للإنسان من جودة الصناعة وتقدم المهارة والبراعة، ومعرفة الاندفاع بتلك القوى الطبيعية التي بثتها في الكون الحكمة الإلهية».

يعتبر هذا التأكيد على أهمية العمل العلمي والتطبيقي من أهم الأفكار التي طرحها الطهطاوي في إطار المجتمع العربي والإسلامي في القرن التاسع عشر. يضاف إلى ذلك مناقشته لقضية رأس المال، ودوره في عملية الإنتاج،

---

(١) راجع آراء الطهطاوي المفصلة حول هذه المواضيع في كتاب محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، ص ٦٩ - ٧٨.

وتكوين الثروة الوطنية، وذمه لتلك الأقاصيص التي تمدح القناعة، وتوصي بالزهد. وقد رفض فكرة جمع الثروة لمجرد الجمع، دون استغلالها في الدورة الاقتصادية للمجتمع. وعندما يتكلم عن قضية الإنتاج والخدمات، يعتبرها من السمات الدالة على المستوى الحضاري للمجتمعات الإنسانية. وهو أول من تحدث من العرب بهذا الموضوع. ويستخدم أحياناً اصطلاح «المنافع العمومية» للتعبير عن الإنتاج الصناعي الذي يعني التقدم في البراعة والمهارة: «المنافع العمومية، ويقال له في اللغة الفرنساوية اندوستريا يعني التقدم في البراعة والمهارة»، ثم يشرح دور الصناعة في تكوين الثروات وفي تطور المجتمعات البشرية وسعادتها فيقول: «الاندوستريا L'Industrie أي التجارة والصناعة ـ من الأعمال والحركات المساعدة على تكثير الفن، والثروة، وتحصيل السعادة البشرية، فتعم التشغيلات الثلاثة: الزراعية والتجارية والصناعية وتقديمها». أما الخدمات التي تقدمها الدولة الحديثة لمواطنيها، فلا تعد برأي الطهطاوي من الأعمال الإنتاجية، بالرغم من أهميتها الكبرى في انتظام العمل الإنتاجي. ولا يعني ذلك أن وظائف الخدمات أقل شأناً من الوظائف الإنتاجية، فكل أصحاب المناصب القضائية والدينية والمدنية والعسكرية والمشتغلين بالآداب والفنون يعدون من ممارسي أعمال الخدمات، ودورهم كبير في حياة الدولة الحديثة ونشاطاتهم. وبظهور هذه الدولة ذات السلطات الواسعة، أصبح دورها في الحياة الاقتصادية من الموضوعات التي شغلت عقول المفكرين التي أدت إلى نشوء النظريات السياسية والاقتصادية الحديثة، كالاشتراكية والشيوعية والرأسمالية...

الطهطاوي ونظرية الدولة الحديثة

كان للطهطاوي موقف من هذه القضية عرضها في كتابه «مناهج الألباب» بعد أن تتبع ظهورها في التاريخ الاقتصادي لأوروبا أثناء فترة التحول إلى العصر الحديث. وقد ركز على أهم الواجبات التي ينبغي أن تقوم بها الدولة في المجال الاقتصادي، مثل إتاحة الحرية الاقتصادية، وتوجيه الإنفاق

إلى المشروعات العامة، وتنظيم التعامل الاقتصادي بقوانين حديثة، وتشجيع التجارة الخارجية[1].

أطلق الطهطاوي على الحريـة الاقتصاديـة مصطلح «حـرية الفـلاحة والتجارة والصناعة»، واعتبرها «أعظم حرية في المملكة المتمدنـة»، أي في الدولة الحديثة. فمن واجبات هذه الدولة، إتاحة المجال لرعاياهـا للعمل الاقتصادي الحر دون أية قيود: «وقد ثبت بالأدلة والبراهين أن هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية... وأن أصعب ما على العاقل الذي يفهم منافع هذه الفنون، أن يرى تضييق دائرتها». ومثل هذه الحرية يجب ألا تعطى لجميع المواطنين، لأن بعضهم «ليسوا أهلاً لهذه الرخصة لعدم استكمـال التربيـة الأهلية... لأن التهذيب وتحسين أحوالهم، يكسب عقولهم الرشد والتصرف في العمليات المتسعة». وعندما تعرض للمشروعات ذات النفع العام، دعا الدولة إلى تخصيص بعض الأوقاف لتنفيذ مثل هذه المشاريع الاجتماعية، كالمستشفيات للفقراء، ودور العجزة، ورعـاية اللقـطاء من الأطفال، ودور للعميان والمجانين، وذوي العاهات، كما دعا إلى تشجيع إقامة الجمعيـات الخيرية ذات النفع العام لتأمين نفقات هذه المشاريع. ورأى أيضاً أن من واجب الدولة أن تضع تشريعات حديثة للتعامل التجاري، لأن الإسلام لا يمانع في ذلك، بل يعتبرها امتداداً لما قام به الفقهاء المسلمون في هذا المجال. ومن واجبات الدولة أيضاً تشجيع العلاقات التجارية مع البلاد الأخرى، لأنها تسهم في ازدهار الاقتصاد الوطني ونموه[2]. ونلحظ في كل هذه الآراء بصمات الفكر الأوروبي العلماني وتنظيماته الحديثة، كما نلحظ مثل هذه البصمات في تفكيره الاجتماعي والتربوي.

---

(١) راجع محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، من ص ٧٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٥.

فكره الاجتماعي والتربوي

أدرك الطهطاوي خلال وجوده في باريس ضرورة التغير الاجتماعي في مصر والبلاد الإسلامية، ليتماشى مع التطور الحضاري الحديث، لم يشأ أن تكون بلاده قطعة من أوروبا وتفقد شخصيتها الحضارية، بل أرادها أن تستفيد ومعها الشرق، من الأسس العامة للتقدم، التي استنبطها الأوروبيون. وقد فهم التقدم بمعناه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، لا بمعناه التكنولوجي فقط. فالتطور الحضاري عنده يكون على وجهين: تقدم مادي، وتقدم فكري أو معنوي، وهما متكاملان. يقصد بالتقدم أو «التمدن المادي»، التقدم في المنافع العمومية، كالزراعة، والتجارة، والصناعة، ويختلف قوة وضعفاً باختلاف البلاد... ويعود «بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية وتبعدها عن الحالة الأولية الطبيعية». أما التمدن، أو «التقدم المعنوي»، فهو «التمدن في الأخلاق، والعوائد، والآداب، يعني التمدن في الدين والشريعة. وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة، التي تسمى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها». ويميز بين سطحية التقدم وجوهره فيقول: «وربما توهم البعض، إن التزيي بزي البلاد الأجنبية المشهورة بالتمدن، هو من المروءة والسيرة الفاضلة. فالتمدن ليس في زينة الملابس بعرف مجهول منخيل استحسانه... فحاجة الوطن إلى المنفعة الحقيقية أشد من حاجته إلى تقليد العرف الذي هو منفعة ظاهرية». إذاً التطور الحضاري هو التغير في المنفعة الحقيقية، أي في الجانبين: المادي والمعنوي للحضارة، وليس بالتغير الظاهري السطحي، مثل تغير الأزياء، والعادات التي تختلف باختلاف المجتمعات، والطبقات الاجتماعية. ويشارك في هذا التطور أفراد المجتمع كل حسب طاقته. وبقدر مشاركة الفرد في جوانب الحياة المختلفة، ومحاولة العمل على رفع شأن مجتمعه، يكون امتيازه في هذا المجتمع. وقد حمل الطهطاوي على من يرون «الفضيلة في الزهد، وترك مخالطة الناس... بملازمة المغارات في الجبال... وبناء الصوامع في المغاور... والسياحة في البلدان للدروشة. فإن مثل هذا السلوك لا يقيم حضارة، بل يؤدي إلى هدر الطاقات الإنسانية الكامنة في الفرد، لأن الله لا يحب الرجل البطال... فإن من تعطل فقد

تبطل، وانسلخ عن الإنسانية، وصار من جنس الموتى، وذلك أن الله خص الإنسان بالقوى. فالقوى الفكرية تطالبه بالعلوم التي تهديه، وبالصنائع التي يترتب عليها من المكاسب والمنافع ما يرضيه ويصونه ويحميه»[١].

حقوق المرأة

والفرد الذي يعنيه الطهطاوي هنا ليس الرجل فقط بل المرأة أيضاً. فقد لاحظ خلال وجوده في باريس، الفروقات الضخمة بين حياة المرأة في الشرق، وحياتها في الغرب، وسجل في «تخليص الإبريز» مجموعة من الحقائق والملاحظات حول المرأة الفرنسية، بينما تناول في «المرشد الأمين» المرأة بصفة عامة، وواجبات المرأة الشرقية لتكون عضواً فاعلاً في المجتمع إلى جانب الرجل بصورة خاصة. فإلى جانب كونها زوجة، وأماً، وربة منزل، يمكنها «عند اقتضاء الحال، أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقتها». وهذه دعوة جريئة لم يعرفها المجتمع الإسلامي من قبل، إذ كانت الفكرة السائدة يومئذ، تعتبر بقاء المرأة في المنزل حفظاً لها، وصوناً لأخلاقها، لأن خروجها إلى الحياة العامة يعرضها للمخاطر والمضايقات. وذهب الطهطاوي إلى أبعد من ذلك حين اعتبر بطالة المرأة مذمة عظيمة، فيما العمل يصونها عما لا يليق بها، ويقربها من الفضيلة، ويمكنها من أداء واجبها في بناء المجتمع، بعد تزويدها بالتربية والتعليم المناسبين[٢]. فتعليمها يحقق أهدافاً ثلاثة: زواج متجانس، وتربية صالحة للأولاد، وتمكينها من العمل اسوة بالرجل. ووصف الطهطاوي المرأة الجاهلة والعاطلة عن العمل، بأنها تعيش عيشة الخمول، وأنها «أسيرة مستعبدة استعباداً معنوياً».

---

(١) المرشد الأمين، ص ٣٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٦.

وضع أهل الذمة

تطرق الطهطاوي إلى قضية اجتماعية أخرى شغلت تفكيره، وهي وضع أهل الذمة في المجتمع الإسلامي. يقوم رأيه فيها على مبدأين أساسيين: الأول: حرية العقيدة، والثاني، ضرورة التعامل بين كل أبناء الوطن في إطار المساواة وسيادة القانون. وكل نقض لأي من هذين المبدأين يعتبر نقضاً لمسؤولية الدولة الإسلامية وعهودها في حماية حق أهل الذمة في ممارسة شعائر دينهم وحريتهم في العبادة. حاول الطهطاوي أن يثبت مشروعية ذلك من الناحية الإسلامية، وضرورته من الناحية الوطنية. فمن الناحية الإسلامية، ذكر عن الفقهاء المسلمين قولهم: إن «أهل الذمة في المعاملات كالمسلمين، ما جاز للذمي جاز لهم» وإن «الظلم حرم حتى للذمي». وقال عن الناحية الأخرى إن اعتبارات الأخوة الوطنية تفرضها، لأن أخوة الوطن لها حقوق. وذهب إلى أبعد من ذلك حين أجاز «مخالطة أهل الكتاب ومعاملتهم ومعاشرتهم. وإنما المحظور الموالاة في الدين، ومما يقرب ذلك حل الكتابية للمسلم، وولاية العقد له من وليها»[1]. كل ذلك يدخل في إطار تربية سليمة، تهيء العقول لتقبل مثل هذه الأفكار، التي هي من صميم الإسلام، لأن التربية من الضرورات القصوى لتطور المجتمع. وقد دارت بحوثه فيها حول أربعة موضوعات، تجسد عقلانيته، ومفاهيمه التقدمية، حتى في المجال الديني، وهي: ضرورة التربية، التعليم العام للبنين والبنات، أهمية التربية الدينية، أهمية التربية السياسية.

التربية وأثرها

التربية في نظر الطهطاوي ضرورة عامة عند البشر، لأن الله وهبهم العقل للتعليم، واكتساب المهارات والخبرات، والتغلب على صعوبات الحياة، واستثمار الطبيعة، والكائنات الأخرى لخدمتهم. وتلعب اللغة (النطق) دوراً

(١) المرجع نفسه، ص ٦٩.

مهماً إلى جانب العقل في تكوين المجتمعات والحضارة. وهذه الحضارة لا تقوم إلا بالتعامل بين الأفراد على نحو يؤدي إلى تطوير الأفكار وتناقلها، واكتساب الخبرات، وتعلم المعارف. وتختلف الأمم فيما بينها بدرجة افادتها من قدرات أبنائها العقلية في اكتسابها المهارات والخبرات. والتربية لا تقتصر على الذكور فقط، بل تشمل الذكور والإناث على حد سواء في أي مجتمع يهدف إلى التطور. ويثني رفاعة ثناء جماً على تربية اليونان الحازمة لأبنائهم، واشتراك نسائهم ورجالهم فيها. وهو لا يستخدم كلمتي «التربية» و«التعليم» على نحو ثابت دائماً، بل تتداخلان أحياناً. إلا أنه يعتبر التعليم جزءاً من التربية، ويقسم مراحله إلى ثلاثة، تشرف عليها الدولة: التعليم الأول الإبتدائي، والتعليم الثانوي التجهيزي، والتعليم الكامل الإنتهائي. وقد فصل هذه المراحل ومواد الدراسة فيها، واعتبر المرحلة الأولى الأساس العام للمراحل التالية، شرط أن تعمّ جميع أفراد الشعب فقيرهم وغنيهم، وتشمل الدراسة فيها «تعليم القراءة والكتابة والقرآن الشريف وأصول الحساب والنحو والهندسة، يضاف إليها بالنسبة للبنين السباحة والفروسية، وأشباه ذلك من آلات الحرب، ليتمرنوا على وسائل الدفاع عن موطنهم. تقوم الدولة بعد هذه المرحلة بتقسيم التلاميذ إلى مجموعتين، وفق استعدادات المطالب وقدراته الذهنية: إحداهما للتعليم الثانوي، والأخرى للتدريب المهني، وتتناول مواد الدراسة في التعليم الثانوي، العلوم الرياضية بجميع أنواعها، الجغرافيا، التاريخ، المنطق، العلوم البيولوجية، الطبيعة، الكيمياء، الإدارة الملكية، فنون الزراعة، الإنشاء، والمحاضرات، وبعض اللغات الأجنبية[1]. والملاحظ أن دراسة الدين ليست بين المواد الدراسية في هذه المرحلة. وإذا كان التعليم في المرحلة الثانوية لأبناء الشعب القابلين له، والراغبين فيه، فإن ما يؤخذ على الطهطاوي قصره التعليم العالي على الصفوة الاجتماعية المتمتعة بالجاه والثروة، وعلى أهل الحل والعقد، كما كان سائداً في عصره، وتتناول الدراسة فيها العلوم الإدارية وأصول السياسة (السلوك) والرئاسة (الحكم).

---

(١) المرشد الأمين، ص ٢٨.

الدولة والتعليم

كان الطهطاوي من المعجبين بفكرة التزام الدولة بتعليم البنات والبنين وإلزام الآباء بتشجيع أبنائهم عليه. ويعطي أمثلة من دول أوروبا، وأمريكا، حيث أبناؤها، ذكوراً وإناثاً، «يحسنون في الغالب القراءة والكتابة بالضبط الشافي، ويعرفون مبادىء العلوم التي يتزين بها عقل الإنسان». ويؤكد على شرعية تعليم البنات من الناحية الإسلامية، بوجود أحاديث كثيرة تحث على التعليم، كما يؤكد على أهمية التربية المدنية، خاصة بالنسبة للبنات، مع حصر المصادر التي يعتمد عليها في تعليمها، بالكتاب والسنة، وبصائر العقول. وقد شرح في مواضع مختلفة من «المرشد الأمين» أسباب اقتناعه بأهمية التربية الدينية، ودورها في بناء الحضارة، وما أتى به الإسلام من الأصول والأحكام التي أتاحت الازدهار الحضاري. فالتمدن عنده يقوم على عدة أسس منها: «التمسك بالشرع، وممارسة العلوم والمعارف، وتقدم الفلاحة والتجارة والصناعة، واستكشاف البلاد التي تعين على ذلك، واختراع الآلات والأدوات من كل ما يسهل أو يقرب الطرق التمدنية بإيجاد الوسائل الوسائط»[1]. والشرع الذي يدعو الطهطاوي إلى التمسك به، ليس الشرع الجامد والمتخلف، بل الشرع المتعقلن، والمتطور بالاجتهاد، والمتكيف مع تغيّر الأزمنة والأمكنة، والمستند إلى المصادر الأولى للإسلام، وهي «الكتاب والسنة وبصائر العقول». فالتربية الدينية جزء من الثقافة العامة للإنسان، وليست ثقافته كلها كما كان شائعاً في البلاد الإسلامية يومئذ.

ولا شك بأن إعجاب الخديوي إسماعيل بالحضارة الغربية، وعلومها، وثقافتها، أفسح في المجال أمام الطهطاوي لنشر مثل هذه الأفكار الجريئة في التربية والثقافة، المعتمدة أساساً على الفكر العلماني الغربي. إلى جانب ذلك شدّد الطهطاوي على أهمية التربية السياسية واعتبرها من أركان التعليم في الدولة الحديثة التي يقوم الحكم فيها على سيادة القانون، مما يستوجب التثقيف

(١) نفس المصدر، ص ١٢٥.

السياسي لكل المواطنين، ليدرك كل فرد حقوقه وواجباته في الدولة والمجتمع. وتهدف هذه التربية أساساً إلى تكوين الوعي «بالمواطنة»، وما يفرضه من سلوك اجتماعي من أجل «الصالح العام»، إلى جانب المصالح الفردية. ولها أيضاً «تأثير معنوي في تهذيب الأخلاق، ومنه تفهم الأهالي أن مصالحها الخصوصية والشخصية لا تتم ولا تتمركز إلا بتحقيق المصلحة العمومية، التي هي مصلحة الحكومة، وهي مصلحة الوطن. فتذعن نفوسهم بأن الفوائد الخصوصية ليست في حد ذاتها مضمونة الحصول إلا في ضمن الفوائد العمومية المذكورة»[1].

ومن الأهداف الأخرى للتربية السياسية عند الطهطاوي، تأصيل مفهومي «الأخوة الوطنية» و«محبة الوطن». وهي فكرة ثورية بالنسبة لمفهوم «الوعي السياسي» لدى المسلمين في ذلك الوقت. كان هذا الوعي نابعاً من تقسيم المقيمين في الدولة الإسلامية وفق أديانهم ومذاهبهم، بينما أكد الطهطاوي على معايير الانتماء القومي والوطني أساساً لتحديد مكانة الأفراد في الدولة، وهي معايير علمانية تجعل من أبناء الوطن الواحد، والأمة الواحدة، أخوة في الوطنية، والقومية على أساس المساواة، والعدالة، بغض النظر عن عقائدهم الدينية، وحيث أن الدولة الحديثة ذات جهاز إداري كبير، فمن الضروري أن تكون التربية السياسية، والمعرفة بأسس الإدارة والقانون، من مقومات ثقافة موظفيها الرئيسة: «الملك العاقل المدبر لا ينتخب للوظائف المهمة إلا من يكون جامعاً لخصائص الخير. والعلم بالأمور السياسية، والقوانين الملكية، والأحوال الديوانية، والوقوف على أحوال المسالك والممالك، وما بينها من العلاقات، والروابط، والعهود، والضوابط، متبحراً في أنواع العلوم السياسية»[2].

لم يكن المعنى السياسي لمفهوم «القومية» بعيداً عن فكر الطهطاوي، بل

---

(١) مناهج الألباب، ص ٣٣٤.
(٢) مناهج الألباب، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

ينبثق من مفهومه للوطن. وقد شرح المفهوم السياسي لكلمتي «وطن» و«ملة» بعبارتين موجزتين: «أبناء الوطن متحدون دائماً في اللسان، والدخول تحت استرعاء ملك واحد، والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة». و«الملة في عرف السياسة كالجنس، جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وفوائدها متحدة، ومنقادة غالباً لأحكام واحدة، ودولة واحدة»[1]. يقترب هذا التعريف من التحديد العلمي للدولة القومية. فهو يحوي عناصر الرقعة الجغرافية الواحدة، واللغة المشتركة، والتراث الواحد، والقانون الواحد والدولة الواحدة. والملاحظ أنه يستبعد الدين كعنصر من مقومات «الملة»، وهذا يتفق مع مفهومه العلماني للوطن. وربما كان تركيزه على مصر وتراثها وتاريخها، يعني لديه أنها «أمة» مستقلة بكل مقوماتها، إلا أننا لا نعثر على شيء جلي بهذا الشأن في مؤلفاته، بل إن حبه للتراث العربي وقيم الحضارة الإسلامية، واضح في كل ما كتب، مما يضعف أهمية الرأي الأول.

تعرف الطهطاوي في باريس إلى «العلم» بمعناه الحديث، ومؤسساته الكثيرة، المدنية والعسكرية، وفروعه المتعددة، فوجده مناقضاً «للعلم» المعروف يومئذ في مصر، وفي الجامع الأزهر على الأخص، الذي كان مقتصراً على متون وشروح في المعقول والمنقول، بينما البحث العلمي في فرنسا كان متنوع الجوانب، يتناول القضايا المتعلقة بالإنسان والكون، وكيفية استغلال الموارد الطبيعية، من أجل سعادة الإنسان وتطوره... أبدى الطهطاوي في كل مؤلفاته إعجابه بهذا العلم ومناهجه، وضمن في «تخليص الإبريز»، قسماً كبيراً من هذا الإعجاب، وأشاد بجهود محمد علي في الإفادة من العلم الحديث في سبيل بناء مصر وتحديث مجتمعها. وأوضح مشروعية أخذ العلم عن الأوروبيين، وضرورته لبناء مجتمع جديد في مصر والعالم الإسلامي. ومن أهم الملاحظات التي دوّنها عن الحياة العلمية في فرنسا، أن علماءها متخصصون، كل في فرع من فروع العلم، وأنهم ليسوا جميعاً من رجال الدين، كما كانت الحال في مصر والعالم الإسلامي، وأن العلوم في باريس «تتقدم كل يوم، فهي

(١) المرجع نفسه، ص ٩٥.

دائمة في الزيادة، فإنها لا تمضي سنة إلّا ويكتشفون شيئاً جديداً، فإنهم قد يكتشفون في السنة عدة فنون .جديدة، أو صناعات جديدة، أو وسايط أو تكميلات». ثم يقارن الطهطاوي بين معنى «العالم» في باريس، ومعناه في مصر. في باريس ليس كل مدرس عالماً، ولا كل مؤلف علامة، بل يجب أن يستوفي العالم درجات معلومة ليستحق هذا اللقب. أما في مصر فالعلماء هم شيوخ الأزهر فقط، ودراساتهم لا تشمل سوى «العلوم الأدوات»، لأنهم يجهلون «علوم المقاصد والغايات»، أي العلوم العقلية التي يتناولها علماء أوروبا. علوم أهل الأزهر وبلاد الإسلام، علوم نقلية تهتم بالماضي، وعلوم أهل الغرب علوم عقلية تجريبية تهتم بالمستقبل[1]. لذلك يجب ألا تقتصر رعاية الدولة على علماء الشريعة وحدهم، بل من واجبها أيضاً تكريم العلماء المختصين بفروع العلم الحديث وميادينه، اعترافاً منها بضرورة العلم وأهميته في بناء الحضارة. «وكذلك يحترم ويكرم العلماء المشتغلين بجملة علوم شريفة، ينتفع بها ويحتاج إليها في الدولة والوطن، كعلم الطب، والهندسة، والرياضيات، والفلكيات، والطبيعيات، والجغرافيا، والتاريخ، وعلوم الإدارة والاقتصاد في المصاريف، والفنون العسكرية، وكل ما له دخل في فن أو صناعة، فإن أهله يجب إكرامهم من أهل الدولة والوطن، وكذلك يجب اسداء المعروف واصطناعه لأرباب المعارف الأدبية والفصاحة العربية»[2]. ومن واجبات الدولة أيضاً، أن تعترف للمؤلفين والكتاب بحرية النشر، لأن هذه الحرية أحد أسباب التقدم، وحق من حقوق الإنسان المدنية، وأحد عوامل انتشار الفكر العلمي والسياسي والأدبي في المجتمع. وعلى الدولة أيضاً الاهتمام بالمؤسسات العلمية، وتشجيعها، وكذلك المكتبات العامة المتخصصة، والمتاحف، لأنها تغني العلم وتحفظه وتنشره بين الناس.

ضرورة اصلاح الأزهر

يقتضي لنشر الفكر العلمي في مصر والبلاد الإسلامية إصلاح مؤسساتها

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) مناهج الألباب، ص ٢٤٧.

العلمية، وعلى رأسها الأزهر. وجه الطهطاوي نقداً إلى محمد علي لأنه لم يحاول إصلاح الأزهر، بل أبقاه يجتر معارف بالية في علوم الشرع واللغة. صحيح أن محمد علي جدّد «دروس العلوم بعد اندراسها وأعلى منار الوطن ورقاه، وأنشأ مجموعة من المعاهد العلمية والمدارس على النمط الأوروبي، إلا أنه لم يعمم أنوار هذه العلوم على الجامع الأزهر، ولم يجذب طلابه إلى تكميل عقولهم بالعلوم الحكمية التي كبير نفعها في الوطن ليس ينكر»[1]. كان الأزهر قبل عصور الانحطاط معقلاً علمياً من معاقل الحضارة الإسلامية، وكانت تدرس فيه علوم الطبيعة والطب والرياضة والفلك والهندسة، ومساحة الأشكال، وعلم المواليد والمعادن. وقد نبغ في هذه العلوم مشايخ مشهود لهم بسعة معارفهم العلمية، كالشيخ أحمد الدمنهوري (ت١١٩٢ هـ) الذي أصبح شيخاً للأزهر، والشيخ عثمان الورداني الفلكي، والشيخ حسن العطار، إذ لم يكتف هؤلاء بعلوم اللغة والفقه، وتلخيص المتون أو شرحها، بل تجاوزوها إلى دراسة العلوم الرياضية، والطبيعية، كما كانت معروفة في أيامهم، وهي موضوعات برع فيها العرب، وقدموا دراسات قيمة في فروعها.

أراد الطهطاوي أن يعود الأزهر إلى سابق عهده في تدريس هذه العلوم، ولكن بوجهها الحديث كما توصل إليه الأوروبيون، ولم يجد مانعاً شرعياً يحول دون ذلك. فإذا كان رجالات الأزهر يعتبرونه معقل العلوم الإسلامية، فإن علوم الطبيعة والرياضة، والطب تدخل أيضاً ضمن هذه العلوم. وأشار الطهطاوي إلى جهود علماء المسلمين في هذه الموضوعات، وإلى إفادة الأوروبيين منها في العصور الحديثة، وإلى ضرورة اهتمام رجالات الأزهر بتراث أجدادهم، بعد أن اتخذت أشكالاً جديدة ومتطورة. ومثل هذا التطور في الأزهر لا يمكن أن تفرضه السلطة، بل يجب أن ينبع من داخله كما يقول الطهطاوي، ليستطيع الأزهريون المساهمة في تقدم الوطن، والعمل في جهاز الدولة الحديثة[2].

---

(١) مناهج الألباب المصرية، ص ٢٤٧.

(٢) محمد عماره، الأعمال الكاملة للطهطاوي في ثلاثة أجزاء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٣ و١٩٧٤، ج ١، ص ٤٥.

لقد جسد الطهطاوي بفكره التنويري الليبرالي البشائر الأولى لنهضة البورجوازية الوطنية في الوطن العربي الحديث والمعاصر، وعمل على ترسيخ الإنتماء الوطني، بدلاً من الولاء الديني. ولم يكن بذلك يمثل الفكر القديم ولا الفكر السائد، بل فكر المستقبل وأجيال المستقبل. كان يلبي فكرياً الاحتياجات الضرورية للثورة الوطنية الديموقراطية، المصرية والعربية، ولإنشاء الدولة العصرية بقيادة بورجوازية واعية مع حقائق العصر وعلومه وتطوراتها، وسط هذا الشرق الغارق في مستنقعات الجهل والتخلف. والطهطاوي لم يكن مجرد مثقف يتمتع بالفكر والثقافة، ولا مجرد ناقل لفكر الغرب وحضارته إلى اللغة العربية، بل مناضلاً في سبيل يقظة أمته ووطنه، والشرق الإسلامي كله، كما قال «جومار». وكان قصده من وصف ما درسه في باريس وما شاهده من مؤسساتها أن يفتح لوطنه وشعبه أبواب الديموقراطية ليتحرروا من الجهل والاستبداد الفردي وطغيانه[1].

ولا بد في النهاية من ملاحظة جوهرية، وهي أن الطهطاوي من خلال فكره التنويري لم يشعر مطلقاً بوجود تناقض أو تعارض بين الإسلام والحضارة الغربية الحديثة، بل أشار دائماً إلى أن الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي كانت حضارة علمية منفتحة على أفكار الحضارات الأخرى، «وأي حوار أو تفاعل مع الغرب وحضارته مشروع، بل واجب من أجل تطور المسلمين ومستقبلهم». إن هذه الصيغة الثنائية التي توصل إليها لا تجعل منه أحد دعاة الإصلاح الديني، بل يبقى قبل كل شيء رائداً للفكر التنويري في هذا الشرق، مع رجال عرب آخرين دعوا في أفكارهم الأساسية إلى ما دعا إليه، في طليعتهم بطرس البستاني في سوريا (لبنان). وخير الدين التونسي في المغرب العربي.

---

(١) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

الاصلاح العثماني وخير الدين التونسي

عندما طرقت جيوش محمد علي أبواب اسطنبول وكادت أن تودي بالسلطنة والخلافة، أدرك السلطان العثماني أن النموذج الذي تحكم به امبراطوريته قد شاخ وتهاوت مقوماته، وأن عليه لكي ينقذ هذه الامبراطورية أن يأخذ بما أخذ به محمد علي: العلوم الغربية ومؤسساتها لبناء جيش قوي حديث وإدارة ناجحة واقتصاد متين. وكان هذا الاتجاه نحو الإصلاح قد بدأ مع السلطان سليم الثالث وتابعه السلطان محمود الثاني ومن جاء بعدهما سواء عن اقتناع أو غير اقتناع بعد أن أصبحت إعادة تنظيم الامبراطورية مطلباً ملحاً للدول العظمى وللطبقة البورجوازية التركية الصغيرة الناشئة. وكانت هذه الخلفيات هي التي أدت إلى صدور فرمانات التنظيمات (الإصلاحات الخيرية) لعامي ١٨٣٩ و١٨٥٦. وعلى الرغم من أن ديباجة الفرمان الأول (خط الكلخانة الشريف) قد عزت تدهور الامبراطورية وضعفها في المئة والخمسين السنة الأخيرة «إلى كف الناس تحت تأثيرات عوامل وأحداث مختلفة عن التمسك بالقوانين المقدسة (أي المستمدة من تعاليم القرآن) والقواعد المنبثقة منها، فحل الوهن والاملاق في الامبراطورية محل القوة والرخاء»، فإن الحقائق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعسكرية هي التي املتها، خاصة بعد ظهور محمد علي كقوة عسكرية عظمى في المنطقة ومطامع الدول الاستعمارية بالامبراطورية العثمانية. وقد تعهد الفرمان بإيصال خيرات الإدارة الجديدة إلى كافة المناطق التي تتكون منها الامبراطورية، واتخاذ تدابير عملية لضمان حرية الأفراد وممتلكاتهم بغض النظر عن أديانهم، وفصل السلطة المدنية عن السلطة العسكرية، وتشكيل مجلس استشاري لسن القوانين الجديدة وضبط الميزان الضرائبي، وإصلاح القضاء، وسن تشريعات جنائية وتجارية ومدنية جديدة، وإعادة تنظيم الجيش جذرياً، والاهتمام بتطوير التعليم، وتنفيذ مبدأ التعليم المجاني الإجباري، ووضع المدارس الملحقة بالمساجد تحت مراقبة الدولة، وإنشاء المدارس الثانوية العلمانية والتقنية الخاصة والعامة، ووزارة للمعارف، والبحث عن أسباب التدهور الزراعي... الخ. أما خط همايون الذي صدر عام ١٨٥٦ تحت ضغط

الدول الأوروبية، فقد أكد على مضمون خط همايون الصادر عام ١٨٣٩ وركز على التساوي الديني والحقوقي بين رعايا الامبراطورية وعلى القيام بالمشاريع الاقتصادية المختلفة، وعلى تطوير الملكية الخاصة للأرض، وكان ذلك في صالح الدول الأوروبية وتوسيع الحقوق والامتيازات لرعاياها ولوكلائها، ولدخول رؤوس الأموال الأجنبية إلى تركيا وممتلكاتها العربية[١].

بدأت عوامل التغير تتسرب إلى البلاد التونسية بفضل بعض الحكام المستنيرين في القرن التاسع عشر، الذين حاولوا تحديثها تشبهاً بما كان جار في مصر واسطنبول. إلا أن الاصلاح الذي يستلهم الأنماط الأوروبية الحديثة لم يبدأ إلا مع الباي أحمد، وخير الدين بعد ذلك.

امتد حكم الباي أحمد ثمانية عشر عاماً (١٨٣٧ - ١٨٥٥)، كان خلالها من المعجبين بتجربة محمد علي في مصر. بدأ مثله في إنشاء جيش وطني على النمط النابوليوني، فعمد أولاً إلى تأسيس كلية للهندسة (بوليتكنيك) عام ١٨٣٨، اتبعها في عام ١٨٤٠ بمدرسة حربية في «باردو» قرب العاصمة تونس، لتدريب ضباط الجيش على أسس حديثة. فاستعان لهذه الغاية بعدد من الضباط الفرنسيين، وشرع في بناء مصانع حربية لامداد الجيش الجديد بما يلزمه من العتاد والأسلحة، وأنشأ مصانع للنسيج والجلود، وميناء للبحرية التونسية الوليدة، وشجع نشر العلم، وأسس مكتبة كبيرة في جامع الزيتونة، وبنى قصراً لإقامته، كرمز لاستقلال تونس، الذي ظهر بأجلى معانيه في علاقات الباي مع الدولة العثمانية وقناصل الدول الأوروبية.

كان خير الدين من كبار ضباط جيش الباي الجديد، إذ عيّن عام ١٨٤٠ رئيساً لفرقة الفرسان، ترقى بعد ذلك ليصبح عام ١٨٤٩ أميراً للواء الخيالة، وهو لواء النخبة في الجيش التونسي، وكل أفراده من المماليك. وقد ساعده هذا المنصب على الاتصال بالضباط الفرنسيين والاطلاع على مناحي تفكيرهم العلمي من خلال محاضراتهم في مدرسة باردو. كان الهدف من إنشاء هذه

(١) لوتسكي تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص ١٥٧ - ١٥٨ و ١٦٠.

المدرسة، تلقين طلبتها بما يلزم من العلوم الحديثة، كالهندسة والحساب والمساحة، إلى جانب مبادىء اللغة العربية، وتعاليم الإسلام، لتكون على قدم المساواة مع الأكاديميتين العسكريتين في أسطنبول والقاهرة. إلا أن ذلك لم يحدث أبداً، إذ بقي مستواها التعليمي متدنياً، وتمثلت أهميتها في الدور الذي لعبته في إدخال العلوم الحديثة لتنشئة الضباط الجدد، وترجمة بعض الكتب التي تعالج موضوعات عسكرية. كان من بين الذين عنوا بهذه الترجمات، الشاعر التونسي المعروف محمود قابادو الذي درّس اللغة العربية ومبادىء الإسلام في تلك المدرسة، وكان أول تونسي اجتهد في اقناع المسلمين بقبول العلوم الحديثة التي وصفها بأنها مصدر قوة أوروبا[1]. وكان له تأثير قوي على آراء خير الدين حول هذا الموضوع.

لم يقم خير الدين في وظيفته العسكرية بدور يذكر لكن مرافقته للباي أحمد في أول رحلة له إلى فرنسا عام ١٨٤٦ جعلته يكتشف عالماً عجيباً، يختلف جذرياً عن العالم الذي ألفه في تونس وبلاط الباي. فقد انبهر أعضاء الوفد بالازدهار العظيم الذي شاهدوه في كل مكان زاروه في رحلتهم، وكان خير الدين أكثرهم انبهاراً. وإذا كان احتكاكه الأول بالفكر الأوروبي عن طريق الضباط الفرنسيين في مدرسة باردو، فإن مرافقته للباي إلى فرنسا جعلته يشاهد مظاهر التقدم والحضارة الأوروبية الحديثة على الطبيعة. ونظراً لنباهته، فقد أرسله الباي مرة أخرى إلى فرنسا لمتابعة قضية محمود بن عياد الذي ادعى بديون له كبيرة على الحكومة التونسية. فبقي خير الدين في باريس حوالى أربع سنوات (١٨٥٢ ـ ١٨٥٦) يرافع ويدافع عن حقوق الدولة التونسية في هذه القضية، إلى جانب قضايا مالية أخرى، كلّفه بها الباي إثر حرب القرم،

---

(١) ج.س. فان كريكن: خير الدين والبلاد التونسية، ص ١٣ ـ ١٥.
جدير بالذكر ان قبادو كان يؤمن بأن العالم الاسلامي، رغم حاله الانحطاط الغارق فيها، سوف يتمكن من استعادة عظمته، لأن الاسلام يتيح للشعوب فرصاً كافيه للازدهار، وأن هذا الازدهار لن يتم إلا عن طريق الأخذ بالمعارف الأوروبيه.

واشتراك القوات التونسية فيها إلى جانب القوات التركية. وفي هذه الأثناء توفي الباي أحمد، وخلفه الباي المشير محمد باشا (١٨٥٥ - ١٨٥٩).

كان لهذه الإقامة في باريس أثر كبير في تفكير خير الدين ومستقبله السياسي، إذ اطلع بعمق على «الدنيا الجديدة» وتعرف إلى نظمها السياسية والإدارية والمالية، واحتك برجال السياسة فيها، وأدرك أسباب قوتها وازدهارها، وانبهر بما يوليه المسؤولون من عناية بالتعليم والاقتصاد، واكتشف مدى تخلف تونس، و«الأمة الإسلامية» عن ركب الحضارة الحديثة، فكانت هذه العوامل من المكونات الرئيسة لأفكاره التحديثية التنويرية.

عندما عاد خير الدين إلى تونس عينه الباي الجديد وزيراً للحربية (١٨٥٦)، وظل في هذا المنصب حتى عام ١٨٦٢. قام خلال هذه الفترة بإصلاحات كثيرة، منها: إصلاح ميناء «حلق الوادي» أكبر موانىء تونس، وأنشأ سجلات لقيد المعاملات والمصروفات في وزارته، وهي المرة الأولى التي تعرف تونس مثل هذا النظام، وشيد مصنعاً لبناء السفن وإصلاحها، ووسع الطرق ونظمها. وأهم من ذلك كله، دعمه وتبنيه «لعهد الأمان» الذي أصدره الباي محمد (أيلول ١٨٥٧) والذي وعد فيه جميع سكان تونس بالأمان على أنفسهم وممتلكاتهم دون تمييز في اللغة أو الدين أو اللون، ومساواة كل رعاياه أمام القانون والضرائب، وأعلن عن تأسيس محاكم تجارية مختلطة لفض النزاعات بين التونسيين والأجانب، كما وعد بتنظيم الخدمة العسكرية، وضمان حرية الأديان، ومنح الأجانب حق ممارسة جميع المهن، وحق الملكية العقارية في البلاد[١].

لم يثر إعلان «عهد الأمان» أي رد فعل لدى السكان التونسيين، ولكن

---

(١) ج. س فان كريكن: خير الدين والبلاد التونسية، ص٣. تجدر الاشارة إلى أنه قبل إعلان هذا العهد قضت محكمة مالكية بالاعدام على يهودي تونسي يدعى «باطوسفز» بتهمة شتم تونسي مسلم، ولعن الديانة الاسلامية وهو في حالة السكر. والمذهب المالكي هو مذهب الأكثرية في تونس بينما كانت طبقة الحكام التي هي من أصول تركية

الأكثرية الساحقة من الطبقة الحاكمة وقفت منه موقفاً سلبياً. كان الرأي السائد هو أن إصلاحات كتلك التي أعلنها «خطي همايون»، تعد حداً فاصلاً بين نهاية المجتمع الإسلامي التقليدي وبداية مسار جديد لا يعلم أحد نهايته. فجوهر القضية بالنسبة لعهد الأمان هو معرفة مدى تطابق الإصلاحات المعلنة مع مبادىء «الشريعة الإسلامية»، ولهذا السبب أعلن الشيخ بيرم الرابع أنها تتفق مع هذه المبادىء[1]. كان خير الدين من أكثر المتحمسين لإدخال مثل هذه الإصلاحات التي تضمنها «عهد الأمان»، معتبراً أنها بداية لتطوير البلاد، وانطلاقها نحو عصر التحديث، وتوطيد مواقع البورجوازية القومية التونسية الناشئة. وعلى الرغم من اعتقاد الباي محمد باشا بأن المجد الحقيقي لأي ملك لا يكمن في جيش قوي بل في العمل على ازدهار البلاد ورقيها، إلا إنه تخلى عن هذا الاعتقاد فيما بعد، وغرق في مظاهر البذخ والترف. وعندما توفي هذا الباي عام ١٨٥٩، لم يكن عهد الأمان الذي أصدره قد وضع موضع التنفيذ. إلا أن شقيقه وخليفته الباي محمد الصادق (١٨٥٩ - ١٨٨٢) أقسم يوم تنصيبه على تبني مبادىء ذلك العهد وتنفيذها.

كان صدور «قانون الدولة» (الدستور) في ٢٩ كانون الثاني ١٨٦١ تتويجاً لهذا القسم. وقد نص، بالإضافة إلى مبادىء عهد الأمان، على مبدأ الفصل بين السلطات، وعلى إنشاء برلمان منتخب يدعى «المجلس الأكبر»، يتولى السلطة التشريعية، ويكون الوزراء مسؤولين أمامه، وله حق محاسبة الباي في حالة مخالفته لأحكام الدستور وعزله. وهي المرة الأولى في العالم الإسلامي التي يوضع فيها مثل هذا التشريع على نمط الدساتير الأوروبية.

= تنتسب إلى المذهب الحنفي. وكانت نفس المحكمة قد حكمت قبل أيام من هذا الحادث بإعدام مسلم لأنه قتل يهودياً، وذلك طبقاً للمذهب المالكي الذي يقر الاعدام في مثل هاتين الحالتين، مما أثار ضجة كبيرة في البلاد أجبرت الباي على الأستعانة بشيخ الاسلام الحنفي محمد بيرم الرابع، وبقية العلماء. وكانت الاحتجاجات على الحكم الأول هي التي أبداها قنصلا إنكلترا وفرنسا في تونس.

(١) المرجع نفسه، ص ٨.

لعب خير الدين دوراً بارزاً في وضع قوانين هذا المجلس، فأسندت إليه رئاسته، بالإضافة إلى حقيبة وزارة الحربية. أراد الوالي ووزيره الأكبر مصطفى خزنه دار أن يكون المجلس ألعوبة في أيديهم، لكن خير الدين وقف لهما بالمرصاد، محاولاً جعله قاعدة ديموقراطية، على النمط الغربي، لحكم البلاد. وزاد في الأمر تعقيداً أن رجال الدين وجدوا في أحكام الدستور ما يقلّص من نفوذهم، مدعين أن بعض هذه الأحكام مخالفاً لمبادىء الشريعة. وعلى الرغم من الانجازات الكثيرة التي حققها هذا المجلس في ميدان التشريع، إلا أن تراكم الخصومات بشأنه بين خير الدين من جهة، والباي ومصطفى خزنة دار من جهة ثانية، جعل خير الدين يقدم استقالته، ويعتكف بعيداً عن شؤون السياسة والحكم قائلاً: «لقد حاولت أن أسير بالأمور في طريق العدالة والنزاهة والإخلاص، فذهب كل مسعاي سدى، ولم أشأ أن أخدع وطني الذي تبناني بتمسكي بالمناصب. ورأيت أن الباي، وعلى الأخص وزيره الرهيب، العظيم الجاه، مصطفى خزنه دار، لا يلجآن إلى التشريعات الإصلاحية إلا لتبرير سيئاتهما تبريراً قانونياً، فقدمت استقالتي سنة ١٢٧٩ (١٨٦٢) من رياسة المجلس ومن وزارة الحربية وعدت إلى حياتي الخاصة»[1].

وخلال السنوات التسع التي قضاها خير الدين بعيداً عن شؤون السياسة والحكم انصرف إلى وضع كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» (١٨٦٣)، وقام بمهمات خاصة كمبعوث للباي إلى اسطنبول، والمانيا، وفرنسا، وانكلترا، وايطاليا، والنمسا، والسويد، وهولندا، والدانمارك وبلجيكا، مما جعله يتعمق في دراسة الأسس التي قامت عليها المدنية الغربية الحديثة، وأسباب قوة دولها ونفوذها.

وفي عام ١٨٧٣ أصبح وزيراً أعظم (رئيساً للوزراء) لمدة أربع سنوات، استطاع خلالها تنفيذ بعض أفكاره الإصلاحية، التي تناولت تنظيم الإدارة، والتعليم، والشؤون المالية، والأوقاف والضرائب والمحاكم الشرعية، وتحسين

---

(١) احمد امين، زعماء الاصلاح. ص ١٥٧.

المدن، وتطوير نظام الدراسة في جامعة الزيتونة، وتأسيس مكتبة وطنية كبرى، وتعبيد الطرق، وتشجيع غرس الزيتون والنخيل، وتعزيز مطبعة الحكومة وتوسيعها، وإنشاء المدرسة الصادقية على نمط مدارس الليسه الفرنسية لتعليم اللغات الفرنسية والتركية والإيطالية والعلوم الحديثة، إلى جانب اللغة العربية وعلوم الدين الإسلامي(١). وعلى الرغم من هذه الإنجازات الإصلاحية القيمة، فقد حالت مطامع الدول الأجنبية بتونس، ورغبة الباي في الاحتفاظ بسلطانه، دون المضي في تنفيذ المزيد من الإصلاحات الضرورية للبلاد. وقد حاول خير الدين انتهاج سياسة متوازنة بين مصالح انكلترا وفرنسا وايطاليا، تقضي بعدم التنازل لأي منها بأكثر مما ينبغي، والإبقاء على علاقات طيبة معها، إلا إن هذه السياسة باءت بالفشل، وخسر خير الدين تأييد هذه الدول، لأنه أراد ربط تونس بالدولة العلية، وهم أرادوها مزرعة لهم، وأصبح بالتالي عاجزاً عن الوقوف في وجه الباي الذي نقم عليه لسعيه إلى الحد من سلطاته، فأقاله من منصبه عام ١٨٧٧، منهياً بذلك حياته السياسية في تونس التي امتدت حوالى الأربعين عاماً.

كان السلطان عبد الحميد على إطلاع واسع على أعمال خير الدين، وأحد المعجبين بأفكاره الإصلاحية. استدعاه إلى اسطنبول وقربه إليه وعينه وزير دولة، ثم صدرا أعظم في كانون الأول ١٨٧٨، إلا إن مشكلات الامبراطورية الكثيرة لم تتح له مجال تطبيق أفكاره الإصلاحية التي كان يحلم بها، إذ واجه في اسطنبول نفس المشكلات التي واجهها في تونس: تردي الأوضاع السياسية والاقتصادية والمالية والعسكرية، وصراع النفوذ بين الدول الكبرى، ورغبة السلطان في الاحتفاظ بسلطاته المطلقة. فاعتمد خير الدين سياسة انقاذ ما يمكن انقاذه، إلا إن تفاقم الخلاف بينه وبين السلطان، جعل السلطان يتخلص منه. وقد حاول خير الدين خلال الأشهر الثمانية التي تولى فيها منصب الصدر الأعظم أن يقوي مركز الوزراء تجاه السلطان، والالحاح

(١) راجع: معن زيادة، خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك، ص ٣٩ ـ ٤٠. أيضاً ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١١١.

على مبدأ المسؤولية الوزارية، وبسط سلطة حقيقية على الموظفين الذين كانوا يتصلون مباشرة بالقصر، وقبول السلطان بالقرارات التي تتخذها الوزارة في القضايا الهامة التي تعرض عليها، أو احالتها على وزارة جديدة عند الرفض. كما طالب بعودة مجلس النواب إلى الانعقاد، رغم تعليق عبد الحميد للدستور، واقترح تعديل قانون الانتخاب والنظام الداخلي اللذين كانا في نظره يفسحان المجال لحرية أوسع مما في بلاد أوروبا الأكثر ديموقراطية[1]. وعلى العموم، اتفق تفكيره حول مستقبل الامبراطورية مع الخطوط العريضة لإيديولوجية حركة العثمانيين الجدد، (١٨٦٥) التي كانت تسعى لتحويل الامبراطورية إلى ملكية دستورية. وقد عاش خيرالدين السنوات العشر الأخيرة من عمره على ضفاف البوسفور في اسطنبول، مع شيء من الانزواء، وأصدر جريدة بالعربية اسمها «السلام» لنشر آرائه، وكان يرأس تحريرها «جبرائيل دلال» الحلبي، الذي أصدر منها أحد عشر عدداً، توقفت بعدها، لأن خيرالدين كف عن دعمها مادياً. وفي أيامه الأخيرة تعذّب كثيراً من آلام رئوية حادة قضت عليه في ٣٠ كانون الثاني ١٨٩٠، ودفن في اسطنبول، ثم نقلت رفاته إلى تونس عام ١٩٦٨، ودفنت في مقبرة الشهداء.

لم يترك خيرالدين سوى أثر فكري وحيد وضعه بالعربية هو «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». إلى جانب أوراق رسمية ومذكرات، نشرت بعد موته بزمن طويل.

يشتمل هذا الكتاب على مقدمة وتاريخ، تمثلاً بمقدمة ابن خلدون وتاريخه. والمقدمة هي الجزء المهم من الكتاب، وتتضمن العناصر الأساسية لفكر خيرالدين الإصلاحي. وقد أثارت اهتماماً كبيراً عندما نشرت في باريس بترجمة فرنسية عنوانها «الاصلاحات الضرورية للدول الإسلامية» Les réformes nécessaires aux états musulmans وذلك بعد سنة واحدة من

---

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٢١.

ظهور الطبعة العربية[1]. وفي عام ١٨٧٦. أعيد نشر المقدمة في اسطنبول، تبعتها ترجمة إلى التركية في عام ١٨٧٨. أما التاريخ فيتضمن تعريفاً مقارناً بشقيه الرئيسيين في نظره: التاريخ الإسلامي، وفي مقدمها تاريخ الامبراطورية العثمانية وتنظيمها، ثم التاريخ الأوروبي بكل دوله ومؤسساته، مع نظرة سريعة على أجزاء العالم الأخرى، مركزاً على دور العدالة والحرية في نهضة الشعوب وتمدنها.

يستهل خير الدين الصفحات الثلاث الأولى من المقدمة (خطبة الكتاب) بعرض لمجمل فلسفته الاجتماعية التي ترتكز على مبادىء ثلاث:

١ - العقل هو الذي يميّز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية.

٢ - العقل هو أداة الإنسان الرئيسية لحسن التدبير والإدارة.

٣ - الحرية والعدالة والمساواة هي أساس العمران البشري.

ثم يوضح في نفس الصفحات منهجه في البحث الذي يقوم على استقراء التاريخ، بشقيه، الإسلامي والأوروبي، بهدف تحليل «أسباب تقدم الشعوب وانحطاطها من جيل إلى آخر»، مستنداً في ذلك لما أمكن تصفحه من التواريخ الإسلامية والإفرنجية، مع ما حرره المؤلفون من الفريقين فيما كانت عليه وآلت إليه الأمة الإسلامية، وما سيؤدي إليه أمرها في المستقبل بمقتضى الشواهد التي قضت التجربة بأن تقبل[2].

إن ماضي «الأمة الإسلامية» معروف بعظمته، وحاضرها موصوف بالوهن والانحطاط، ومستقبلها مرهون بنوعية العلاج الشافي لذلك الوهن، والهدف من كتاب «أقوم المسالك» هو تقديم مثل هذا العلاج.

ينطلق خير الدين من مقولة أساسية تتصف بالعمق والشمولية، وهي أن

---

(١) نشر كتاب «أقوم المسالك» في كراريس متتابعة منذ ١٩٦٧، صدر أخرها في آب ١٨٦٨ وقد خصصت أرباحه للفقراء، لأن هدف خير الدين من الكتاب لم يكن الربح المادي بل تقديم النصح إلى «الأمة الإسلامية» عامة والتونسية خاصة كما قال.

(٢) انظر الصفحة الأولى من خطبة الكتاب في «خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك لمعن زيادة»، ص ١٤٥.

التـاريخ من صنـع الإنسان وليس من فعـل القضـاء والقـدر، وأن الأمم والشعوب التي تشكل نسيج المجتمع الإنسـاني، تتفاعـل فيما بينهـا ثقافيـاً واجتماعياً واقتصادياً، وأن ما ينجزه شعب من الشعوب يصبح ملكاً للإنسانية كلها، لأن وسائل النقل الحديثة قربت تواصل الأبدان والأذهان، وجعلت العالم «بلدة متحدة تسكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة، وكل منها وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما ينجز بها من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه». إن شريعة العالم التي نلمسها بالمشاهدة والتجربة واستقراء حوادث التاريخ تؤكد على صحة هذه المقولة في رأي خير الدين إلى جانب تأكيـدها عـلى أن الشعوب المتخلفـة تقلد دائماً الشعوب المتطورة. وحيث إن «الشعوب الإسلامية» مصابة بالوهن والتخلف، فلا بد لها، لتستعيد دورها الحضاري، من أن تأخذ بأسباب تقدم الشعوب الحديثة المتطورة، المتمثلة بالتجربة الأوروبية، فتختار منها ما يصلح ليكون أساساً متيناً لتنظيمها الدنيوي، لأن ذلك يؤدي إلى استقامة نظام الدين الذي تنشده وليس العكس. ويوضح خير الدين أن الإعراض عن استقراء التاريخ، وفهم «أحوال الوقت»، واختلاف «تنزيل الأحكام»، وتطبيق القوانين والشرائع بموجبها، هي من أبرز معوقات «التنظيم الدنيوي»، واستقامة نظام الدين معاً. ويحمّل رجال الدين الجامدين مسؤولية كبرى عما آلت إليه أوضـاع المسلمين بسبب جهلهم عن «استكشاف الحوادث الداخلية»، وخلو «أذهانهم عن معرفة الأحوال الخارجية»، متسائلاً: كيف يجوز لمثل هؤلاء الإدعاء بأنهم قـادة الرأي، وهم جـاهلون بأحـوال الأمة وأمـراضهـا، وبكيفيـة العـلاج ومنطلقاته، يستوي في ذلك بعض رجال السياسة الذين يتجاهلون بدورهم أساليب الحكم الحديثة ضناً بمصالحهم الخاصة، والانفراد بالحكم والاستبداد بأمور الرعية. لمثل هؤلاء وضع كتاب «أقوم المسالك» لتذكيرهم، وإيقاظ ضمائرهم «ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية، وذكر ما تتأكد معرفته من أحوال الأمم الإفرنجية، خصوصاً من لهم بنا مزيـد اختلاط، وشديد علقة وارتباط».

من الطبيعي أن يولي خير الدين في مقدمته اهتماماً كبيراً بأوروبـا،

باعتبارها مركز الحضارة الحديثة الأكثر اتصالاً بالعالم الإسلامي، فيقدم عرضاً تاريخياً عنها منذ سقوط الامبراطورية الرومانية، مبيناً انحطاطها في القرون الوسطى، ونهضتها التي لم يكن لتحدث لولا قدرة الأوروبيين على الاقتباس، وتطوير كل ما هو نافع ومفيد من ثقافة أكثر تقدماً وغنى من ثقافتهم، هي الثقافة الإسلامية ومنجزاتها العلمية.

كانت ثمرات ذلك الاقتباس والتطوير ظهور المخترعات والمكتشفات الحديثة، المعتمدة على العقل، والتجربة التي مكّنت الأوروبيين من امتلاك ناصية القوة، وأصبح تجاهل هذه القوى ومؤثراتها الحضارية ضرباً من المحال. لكن خير الدين لا يدعو إلى الاستسلام أمام هذا التيار الحضاري الأوروبي الجارف الذي يهدد أنماط الحضارات الأخرى، بل يطلب من المسلمين الانفتاح عليه، والأخذ بتنظيماته الدنيوية، التي تحقق مصالحهم، وتؤدي إلى ازدهار بلادهم وقوتها، بما لا يتعارض مع مبادىء شريعتهم. وبتعبير آخر أراد خير الدين تبيان أسباب قوة المجتمعات وتمدنها، وبنوع خاص دور الدولة الحديثة في المجتمع، والتأكيد على أن السبيل الوحيد لتقوية الدول الإسلامية وتقدمها، إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا، وإقناع المسلمين المحافظين بأن ذلك ينسجم مع الإسلام وشرائعه. وقد أشار إلى أن الحضارة الأوروبية لم تكن لتتطور لولا اهتمامها البالغ بالتعليم، وتشجيعها المستمر للعلوم والفنون والصناعة والتجارة، وإنشائها المؤسسات السياسية المنظمة للبلاد. وهي تدين بتطورها وقوتها وثروتها إلى التنظيمات السياسية والاقتصادية القائمة على العدالة والحرية المستمدة من العقل والتجربة وليس من الدين. وعلى المسلمين لكي يتخلصوا من أغلال التخلف والانحطاط، أن يأخذوا من أوروبا، ليس فقط العلوم العملية والمعارف الدنيوية، بل أيضاً التنظيمات السياسية والاقتصادية لأن الشريعة لا تنافي تأسيس مثل هذه التنظيمات «المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران»[1].

---

(١) أقوم المسالك ص ٢٣١ و٢٠٦. جدير بالذكر أن خير الدين يستعمل مصطلح «التنظيمات» ليشير به إلى عدة معان، أهمها إثنان: الأول، يعني به التنظيمات العثمانية =

يعتبر خير الدين أن العدل والحرية هما ركنا الدولة الحديثة اللذان يكفلان توزيع الثروة الاجتماعية، ويفجران كنوز الأرض، وهما كانا في «المملكة» الإسلامية، فازدهرت، ثم فقدا فحل بها الظلم والاستبداد والخراب. ثم إن العدل والحرية لا بد لهما من وسائل تضمن وجودهما واستمرارهما في الدولة والمجتمع، وأهمها، المجالس النيابية (البرلمانات) التي استنبطها الفكر الأوروبي، أو «أهل الحل والعقد» كما يطلق عليها في الإسلام. وهذه المجالس تقيد سلطة الحاكم وتمنعه من الاستبداد، وتجعل الوزراء مسؤولين أمامها. وكل ما أصاب الأمم الإسلامية من الاستبداد والطغيان والخراب إنما يرجع إلى ترك الأمر فيها إلى مشيئة حكامها، وخضوع الوزراء لتلك المشيئة. وأيّد خير الدين آراءه بالرجوع إلى التاريخ الإسلامي والأوروبي، وإلى مصادر ومراجع إسلامية أو أوروبية، كالقرآن والحديث والغزالي، الماوردي، وابن عربي، وابن خلدون، والطهطاوي، وسيديو، وتيار، ومونتسكيو، وجون ستيوارت ميل، وروسو وفولتير، وغيرهم من أئمة الفكر والعلم الأوروبي الحديث. وقد استند بنوع خاص إلى كتاب الطهطاوي «تخليص الابريز» لاستنباط درس جديد، وهو أنه لا يمكن «للأمة الإسلامية» أن تستعيد قوتها إلا إذا عرفت مصادر قوة أوروبا وتبنتها، والتي تكمن في تنظيماتها السياسية والاقتصادية والتربوية والعسكرية، القائمة على العلم والعدالة والحرية. فالعدالة والحرية متلازمان في المجتمعات المتمدنة، وللحرية معان متعددة، كالحرية المدنية التي تضمن المساواة للمواطنين أمام القانون، وحق التصرف في أبدانهم وأملاكهم كما يشاؤون. وإذا كانت الحرية الشخصية ضرورية فإن الحرية السياسية جزء رئيسي منها، لأنها تحقق إشراك الرعية في توجيه سياسة الدولة، كي تأتي مجسدة للصالح العام. وهذه الحرية متغيرة من

(خط كلخانة عام ١٨٣٩ وخط همايون ١٨٥٦) وهي إصلاحية تستوحي التجربة الأوروبية إلى حد بعيد، وهدفها تغيير نظام الامبراطورية العسكري والاداري، وإرساء هذه الامبراطورية على أسس فكرية وقانونية جديدة. والمعنى الثاني للتنظيمات هو إصلاح المجتمع وفق أنظمة سياسية تستوحي التجربة الأوروبية القائمة على الحرية والعدالة والمساواة متجسدة في مجالس نيابية منتخبة.

بلد إلى آخر، حسب وعي الشعب بها، ويدخل في الحرية السياسية أيضاً حرية الرأي والتفكير والبحث العلمي، التي يسميها خير الدين «حرية المطبعة»، بحيث تتيح للإنسان أن ينشر ويذيع ما يعتقده صواباً وخيراً له ولأمته. وترتبط الحرية السياسية كما عند الطهطاوي بالحرية الاقتصادية على النحو الذي تكاملت به الليبرالية الأوروبية في القرن التاسع عشر. وقد ربط بين نمو المعارف المؤسسة على الحرية السياسية وبين نمو الصنائع والأنشطة الاقتصادية الحرة، كالفلاحة والتجارة والأعمال البدنية والفكرية، مؤكداً أن الرخاء لا يتحقق فقط بخصوبة الأرض وتوافر الإمكانيات، بل أيضاً بالحرية الاقتصادية التي تجعل أرباب النشاط الاقتصادي والاستثمار المالي آمنين على ثرواتهم وأموالهم. ويقضي غياب مثل هذه الحرية إلى الانكماش الاقتصادي، لأن الناس «إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون إلى إخفائها، فيتعذر عليهم تحريكها. وبالجملة فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم فيها الراحة والغنى، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمتهم، ما يشهد بذلك العقل والتجربة». وكي يتكامل معنى الحرية كما في التجربة الليبرالية الأوروبية، أراد خير الدين لدعوة الحرية أن تكون متكاملة أيضاً في تفكيره، فجعل نمو المعارف وتقدم العلوم ثمرة طبيعية للحريات السياسية والاقتصادية التي جسدتها التنظيمات الدستورية والقانونية. وأعطى مثلاً لذلك المكتبات القومية في أوروبا التي ارتبط غناها أو فقرها بالكتب والمراجع بسيادة الحرية أو فقدانها في أقطار تلك القارة[1].

من الطبيعي أن تثير مثل هذه الآراء حفيظة جهات متعددة متباينة الأهداف داخلياً وخارجياً. ففي الداخل يأتي الفقهاء المسلمون المحافظون وجمهورهم في طليعة المعارضين لأي إصلاح وتحديث في بنية المجتمع الإسلامي، لأنه يسلبهم مكانتهم في الدولة والمجتمع. وعلى الرغم من ذلك، كان خير الدين على قناعة تامة بأن مساندة الفقهاء الفعلية أمر ضروري لنجاح أي مشروع إصلاحي من الناحية العملية. فالأغلبية المطلقة من أهل الرأي في

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٠.

العالم الإسلامي ذات ثقافة تقليدية، ولها جمهورها الواسع، حتى بين أهل الحكم، ويستحيل تحقيق إدارة جيدة، وإقامة قضاء نزيه، دون مشاركتها الفعلية، وتعاونها الصادق، والتفافها مع رجال الدولة في كفاحهم ضد الشر.

كان لا بد لخير الدين من أن يؤكد على أن أفكاره الإصلاحية مطابقة لشرائع الإسلام، وأن هدفها الأساسي هو إرجاع التقاليد والمؤسسات التي عرفتها الأمة الإسلامية في أوج عظمتها، وملاءمتها مع العصور الحديثة. فالدين والمجتمع عنده أمران لا ينفصلان، والسلطة لها مصدران هما الشريعة والقوانين الوضعية. وكي يتمكن «العلماء» من المساهمة في ازدهار الأمة لا بد من أن يفهموا «أن التنظيم الدنيوي أساس متين لاستقامة نظام الدين»، وأن يأخذوا تغير الأزمنة والأمكنة في الاعتبار عندما يضعون اجتهاداتهم، وأن يكونوا على بينة من تطورات العصر العلمية والاجتماعية والاقتصادية لتستفيد منها في خدمة الأمة، وأن يفسروا الشريعة بروحها لا بنصها، لكي تتلاءم مع هذه التطورات. أما القول بأن كل ما يؤخذ عن أوروبا النصرانية لا يتلاءم مع بنية المجتمع الإسلامي، فقول مردود «لأن الأمر إذا كان صادراً عن غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله»[1]. فأوروبا لم تنهض وتتطور بفضل عقيدتها المسيحية، بل بفضل تطبيقها مبادىء العدالة والحرية والمساواة، وإقامة المؤسسات المجسدة لها، والمستندة إلى العلم والتجربة التي كانت من مقومات الأمة الإسلامية زمن ازدهارها. لذلك فالأخذ عن أوروبا ليس حراماً، بل الحرام في التنافس على الأشياء التافهة، كالأثاث والملابس وأدوات الرفاهية والزينة، وترك الجوهر كالعلوم والصناعات والمؤسسات المتطورة التي بها استغل الأوروبيون موارد المسلمين وثرواتهم.

لم يكن «العلماء» المحافظون وحدهم في المعركة ضد التحديث والتطور الذي تضمنته التنظيمات، بل آزرهم «العمال» القائمون على الاحتكارات، والذين حرضوا العامة للوقوف ضد تلك التنظيمات، خاصة في الجهات النائية

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٠.

من البلاد. «ذلك أن عمال تلك الجهات وغيرهم ممن له فائدة في التصرف بلا قيد ولا احتساب، لما أيقنوا أن إجراء الإدارة والأحكام على مقتضى التنظيمات مما يخل بفوائدهم الشخصية، دسّوا للعامة من قول الزور والغش ما ينفرهم منها، مثل قولهم هذا شرع جديد مخالف لشريعة الإسلام». ويخلص خير الدين من مناقشة هذا الموضوع إلى القول بأن الشريعة لا تنافي استحداث قوانين وشرائع عقلية جديدة إذا كانت الأمة بحاجة إليها. ويذهب إلى أبعد من ذلك حين يقول بأن «الشريعة تقتضي التنظيمات، لا سيما بعد اعتبار أحوال ولاة الوقت، وعلى فرض أن يوجد في التنظيمات، بعد تأسيسها وتهذيبها من رجال العلم والسياسة، شيء لا مسوغ له فلا مانع من تبديله، ولا يكون توقعه سبباً في ترك تأسيس التنظيمات من أصله»[1].

يستند خير الدين في هذه المواقف على إقراره بوجود مصدرين أساسيين للتشريع هما: الوحي السماوي، والعقل البشري (أي التجريبية والعقلانية) وفي أحيان كثيرة يساوي بينهما مساواة تامة.

أما العداء للتنظيمات من الخارج فيتمثل في الدول الأوروبية العظمى التي تتظاهر بتأييدها، بينما تعمل على إفشالها في الخفاء. وقد أدرك خير الدين بوعي عميق مخاطر التمدن الأوروبي الحديث «الذي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابعة»، ودعا المسلمين، إذا أرادوا «النجاة من الغرق»، والمحافظة على هويتهم، إلى الأخذ بالتنظيمات الدنيوية لهذه المدنية، لأن ذلك أفضل وسيلة لتدارك أخطارها. ولهذا السبب توجه بأفكاره إلى سلطان اسطنبول، لأن الامبراطورية العثمانية في رأيه كانت من القوى العظمى في العالم عندما كان العدل رائدها، ثم بدأت بالانحطاط والتردي عندما «قصرت في إجراء المصالح الملكية على مقتضى الشرع والقوانين السياسية» القائمة على العدل. وقد هدفت التنظيمات إلى تغيير نظامي الامبراطورية العسكري والإداري وارسائها على أسس قانونية وفكرية جديدة، إلا إن موقف الأوروبيين منها حال دون ذلك، رغم التأييد الظاهري لها.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٩٩.

ويعتقد خيرالدين أن هذا التأييد لو كان صادقاً، لما سعت أوروبا للسيطرة على بعض أجزاء الامبراطورية العثمانية، خاصة المغرب العربي، ولا أسهمت في دعم الحركات الانفصالية فيها، ولا كرست العمل بالامتيازات المخالفة لمبادىء المساواة بين الأمم، وللسيادة الوطنية التي تنادي بها. ولهذا لا يرتجى أي دعم واقعي من دولها لأي مجهود يهدف إلى ازدهار «الأمة الإسلامية» وتطورها. «فسياسة الدول الأوروبية في ممالكنا متناقضة. فإن منهم من ينصح بعض الممالك بالإعانة على التراتيب المناسبة، ومنهم من يعطل ذلك بتلك المملكة ويبذل النصيحة المذكورة لغيرها على حساب اختلاف أغراضهم».

وفي سياق حديثه عن التنظيمات يعرض خيرالدين لدعاة «الانفصال القومي» عن الامبراطورية العثمانية فيؤيدهم بحذر. وعلى الرغم من «دفاعه الفكري والشرعي» عن تلك التنظيمات، فإنه لا يذكر شيئاً عن الفئات التي ستستفيد من تحقيقها والتي كان من الممكن أن تشكل دعامة قوية لها. كما أنه لم يبين التناقض العميق بين طبيعة المجتمعات الأوروبية الحديثة وطبيعة المجتمعات الإسلامية، ولا أشار بشيء إلى موضوع فصل السلطات، وحرية الأديان، وتعليم البنات، والتربية الوطنية، كما فعل الطهطاوي، ولا عبر بوضوح عن تكوين برلمان منتخب يمثل الشعب، بل وضع النواب في مقام أهل الحل والعقد الذين لهم، حسب السنّة، صلاحية اختيار الخليفة وخلعه باسم الأمة. صحيح أنه يدعو إلى الأخذ بالتنظيمات السياسية الأوروبية، إلا إنه يقصد ما يوازيها في النظم الإسلامية، لأن هدفها النهائي ليس الديموقراطية بمعناها الحديث، بل كيف يجب تقييد سلطة الحاكم لمنعه من الاستبداد، وهي إحدى إشكاليات الفكر السياسي الإسلامي التقليدي منذ وفاة الرسول. فجوهر المشورة والديموقراطية عنده يعود إلى أمر واحد، وإن اختلفت التسميات والوسائل: «فقد نصب الأوروبيون المجالس وحرروا المطابع. فالمغيرون للفكر في الأمة الإسلامية، تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوروبا المجالس، وآراء العامة الناشئة عنها، وعن حرية المطابع، ومقصود الفريقين واحد، وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة، وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك»[1].

---

(١) أقوم المسالك.

وعلى الرغم من كل هذه الثغرات في آراء خير الدين، يبقى كتابه، وبصورة خاصة المقدمة، إحدى أهم الوثائق الفكرية السياسية التي ظهرت في العالمين العربي والإسلامي بعد ابن خلدون، إذ تضمنت المقدمة رؤيته التحليلية للتاريخ، وإدراكه العميق لأحداث عصره، وإيمانه بحتمية التطور، واستشرافه آفاق المستقبل من خلال رؤية علمية دقيقة مما جعله أحد أبرز ممثلي التيار العقلاني الإسلامي المستنير، وجعل أفكاره تتجاوز حدود تونس إلى بقية الأقطار العربية والإسلامية. ولا شك بأن الحركة الوطنية التونسية التي نشأت في بدايات القرن العشرين مدينة لأفكاره بالشيء الكثير، كما أن أفكار الأفغاني ومحمد عبده ومدرستهما، لم تكن بعيدة عن الخطوط العريضة لتلك الأفكار. وفي الوقت الذي كان خير الدين في تونس، والطهطاوي في مصر يبثان مثل ذلك التيار العقلاني المعجب بأوروبا ومؤسساتها، كان المسيحيون السوريون (اللبنانيون) يضعون أسس تيار عقلاني له قضاياه المختلفة، وكان بطرس البستاني من أعظم مؤسسي هذا التيار.

الحركة التنويرية في سوريا ولبنان

بطرس البستاني، فرنسيس مراش، أديب أسحق:

عندما انسحبت جيوش إبراهيم باشا من الأراضي السورية في نهاية عام ١٨٤٠، كان بطرس البستاني في الواحدة والعشرين من عمره. وكان قد تلقى تعليمه في مدرسة دير «عين ورقة» المارونية في جبل لبنان، ودرس فيها السريانية واللاتينية إلى جانب اللغة العربية واللاهوت، وبعض مبادىء الانكليزية والفرنسية والايطالية، وعمل فترة في القنصليتين، البريطانية والأميركية في بيروت.

اتسمت فترة حكم إبراهيم باشا لسوريا بالتسامح الديني الذي شجّع الارساليات الدينية الأجنبية على المجيء إلى هذه البلاد والعمل فيها. من أهمها بعثة تبشيرية بروتستانتية أميركية يتصدرها القسيسان إيلي سميث، والطبيب

كورنيليوس فانديك، اللذان تعرف إليهما البستاني، واعتنق البروتستانتية عن طريقهما بدلاً من المذهب الماروني. ومنذ ذلك الحين ارتبطت جهوده العلمية بجهود هذه البعثة التي فتحت أمامه مجالات العمل الواسعة، فدرّس العربية في دار المعلمين التابعة لها بقرية «عبية» اللبنانية، وألّف الكتب اللغوية لطلاب مدارسها. وعندما طلب إليه مساعدة إيلي سميث في ترجمة التوراة إلى العربية، إنصرف إلى تعلّم العبرية والأرامية واليونانية القديمة، وتعمّق في معرفة السريانية واللاتينية حتى تمكّن من جميع اللغات التي كتبت بها أقدم نصوص الكتاب المقدس. وقد شغلته الترجمة حوالى عشر سنوات انصرف بعدها إلى تألف معجمه الشهير «محيط المحيط» الذي صدر عام ١٨٧٠، ثم ملخصه «قطر المحيط». وما أن انتهى من هذين المؤلفين حتى شرع في وضع دائرة معارف عربية (إنسيكلوبيديا) على النهج الأوروبي، ظهر منها حتى وفاته عام ١٨٨٣ ستة أجزاء، أتمها بعده ابنه سليمان البستاني وبعض أفراد أسرته، حتى أصبحت أحد عشر جزءاً، وكانت تطبع بتشجيع مادي من قبل الخديوي إسماعيل.

تتمتع هذه الموسوعة بأهمية خاصة لأنها أول محاولة من نوعها في الفكر العربي الحديث تعبر عن الثقافة الانسانية الحديثة بلغة عربية متطورة. فهي تتضمن معلومات وفيرة عن الاقتصاد والتجارة والفلسفة والطب والفلك والهندسة والرياضيات، وتعير إهتماماً كبيراً للغة العربية وآدابها، ولماضي العرب وتراثهم العلمي والثقافي، إلى جانب إهتمام كبير بتاريخ الثقافة العالمية وشخصياتها الشهيرة. وإذا كانت مصطلحات المفاهيم السياسية فيها «سطحية»، وعرض أفكار بعض الكتاب الأوروبيين «الثوريين» مثل فولتير وروسو غير وافية، فذلك راجع إلى الرقابة الشديدة التي كانت تمارسها حكومة السلطان عبد الحميد الثاني على مثل هذه الأفكار، وتحول دون عرضها الصريح، وتحذف منها كلمات ومفاهيم سياسية وإجتماعية مثل «الحرية» و «الدستور» والقومية وغيرها من المصطلحات الراديكالية التي أشاعتها الثورة الفرنسية ومفكرو عصر التنوير الأوروبي، والتي كان البستاني على إطلاع واسع عليها. وقد أبدى في موسوعته إهتماماً بالغاً بالمعارف الانسانية الشاملة على ضوء

العلم، تشبهاً بالموسوعيين الأوروبيين الذين لعبوا دوراً رائداً في نهضة الغرب، وتوعية شعوبه بحقائق العصر الحديث وعلومه، بعد تهديمهم مفاهيم العصور الوسطى ونسخ معالمها. ولا شك بأن معجم البستاني وموسوعته لعبا مثل ذلك الدور الريادي في تهيئة العقل العربي الحديث للثورة والتغيير والمعارف العلمية الجديدة.

عاصر البستاني ثلاثة حروب طائفية بين الدروز والمسيحيين في لبنان، الأولى عام ١٨٤٠ إثر انسحاب جيوش إبراهيم باشا، والثانية عام ١٨٤٥ نتيجة للتدخلات الفرنسية والانكليزية، والثالثة عام ١٨٦٠ بتشجيع من الباب العالي. وقد هزت مشاعره تلك المذابح الوحشية التي حدثت بين أبناء الوطن الواحد الذين تجمعهم أرض واحدة، ولغة واحدة وتراث فكري واحد منذ مئات السنين، فأصدر عام ١٨٦٠ صحيفة سياسية أسبوعية باسم «نفير سوريا» دعا فيها إلى الاتحاد والتعاون بين أبناء الطوائف المختلفة، وإلى ضرورة فصل الدين عن الدولة، وإحلال الشعور القومي العربي مكان التعصب الطائفي، لأن هذا أساسه الجهل والتخلف، ومن الممكن القضاء عليه عن طريق المعرفة العلمية التي تؤدي إلى الاستنارة العقلية. وقد عبّر عن هذه الأفكار أيضاً في الجمعيات العلمية التي أسسها أو انتسب إليها، وفي المدرسة الوطنية التي انشأها عام ١٨٦٣ في بيروت وضمت طلاباً من جميع المذاهب، فكان التسامح الديني والمثل الوطنية رائدها، كذلك تجذير المعرفة باللغة العربية وآدابها، حيث كان ناصيف اليازجي من كبار أساتذتها. ولم يكتف البستاني بذلك، بل أصدر في عام ١٨٧٠ صحيفة سياسية أدبية نصف شهرية، أسماها «الجنان»، حملت شعار «حب الوطن من الايمان»، وهو حديث مُنسوب إلى النبي العربي ساقه الطهطاوي قبله ليعبر به عن واجب التعلق بمصر وأمجادها. أما الوطن الذي يعنيه البستاني، فهو «سورية»، الولاية العثمانية، لأنه كان يكتب كأحد رعايا الدولة العثمانية المخلصين، ولم يكن في ما يقوله أي تلميح للتخلي عن ولائه للسلطان(١).

(١) ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٢٩. أيضاً: برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط ص ١٢١.

تضمنت «الجنان» أفكاراً تنويرية جديرة بالتنويه، تعكس آراء بطرس البستاني وابنه سليم، الذي كان المحرر الفعلي للجريدة التي استمرت بالصدور حوالى خمسة عشر عاماً. فهو أدخل «روح العصر» كعامل حاسم في تطور الشعوب والأمم، وهذه الروح هي مجموعة المبادىء التي تسترشد بها كل الأمم معاً وكل أمة على حدة. فروح عصر النصف الثاني من القرن التاسع عشر مثلاً تحددها في رأي البستاني مبادىء الثورة الفرنسية، القائمة على الحرية والعدالة والمساواة، وسيطرة الحق والنظام والقانون. وقد فتحت هذه المبادىء صفحة جديدة في تاريخ البشر، ويعتبر الحكم الجمهوري تجسيداً لها، إلا إنه من الصعب تطبيقه في كل المجتمعات الإنسانية. فهو مثلاً مستحيل في البلدان التي يسيطر عليها الجهل، إذ تفضل الملكية المقيدة. إلا إنه من الممكن إدخاله والنظم الدستورية، بشكل تدريجي يتناسب مع انتشار الوعي ونمو درجة استعداد الشعب للمشاركة في الحكم، لأن مشاركة الشعب في السلطة قبل نضوجه تؤدي إلى أضرار تفوق المنافع. وأهم ما اتسم به روح العصر في القرن التاسع عشر، هو سعي الناس إلى نيل حقوقهم وحمايتها، والثورة ضد الاضطهاد، مما دفع الحكام إلى تقديم التنازلات، والموافقة على إجراء الإصلاحات، وتقييد سلطاتهم، والاهتمام بمشكلات المجتمع وقضاياه الحياتية.

حددت هذه الفكرة عن التطور السياسي للمجتمع رأي بطرس البستاني في تطور بلدان الشرق على النحو التالي: «إن الشرق الذي كان مزدهراً في غابر الأزمان قد آل إلى الانحطاط. وسبب الانحطاط هو الحكومات الفاسدة. ولاصلاح الحالة لا بد من حكومات صالحة ترتكز قبل كل شيء على مراعاة مبدأ العدالة، وعلى فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، وفصل السلطة القضائية والتشريعية عن السلطة التنفيذية، وعلى تكليف ضريبي سليم، وتنفيذ الأشغال العامة، وإدخال التعليم الالزامي، مع توحيد ورص صفوف السكان، وعلى أساس المشاعر الوطنية. هذا إلى جانب أن شعوب الشرق لا تستطيع المضي في طريق الرقي السريع إلا باستعارة الثقافة الأوروبية، التي يكمن أساسها في المعارف والعمل»[1].

(١) نفس المرجع، ص ٧٠

أما العرب، فقد لعبوا دوراً بارزاً في تاريخ هذا الشرق، وبالتالي في تاريخ العالم عندما كانت لهم مدنية عظيمة مؤسسة على العلم، والعدالة، وتدين النهضة الأوروبية الحديثة لهم في منظماتها العلمية. ولكن عندما سقطت رغبة العلم عنهم نتيجة لعوامل كثيرة، انتقل العلم إلى أوروبا وتطور فيها. وعلى العرب إذا أرادوا أن يستعيدوا دورهم الحضاري من جديد، أن يأخذوا من أوروبا ما هو ضروري لهم، دون أية عقد أو مركبات نقص لأن تراثهم لا يمدهم بكل ما يحتاجون إليه لنهضتهم، «فما مكث فيه الافرنج السنين العديدة والمدد المديدة، يمكن للعرب أن يكسبوه في أقرب زمان مع آية الاتقان والإحكام».

أدت المذابح الطائفية، والاستقلال الإداري الذي تمتع به جبل لبنان بموجب القانون الأساسي الصادر عام ١٨٦٤، ثم الحركات القومية التي اجتاحت بلاد الصرب واليونان، إلى ولادة تيار جديد بين مثقفي الموارنة في ذلك العصر، يدعو إلى «الوطنية السورية»، في مقابل «الوطنية العثمانية» التي كانت تدعو إليها رابطة العثمانيين الجدد في اسطنبول.

لم يواجه هذا التيار المشكلة ذاتها التي واجهت المثقفين المسلمين حين تعرفوا إلى الحضارة الأوروبية وأسسها الفكرية، وهي كيف يمكنهم أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون التخلّي عن مفاهيمهم الدينية المحافظة، بل واجه مشكلات من نوع آخر تتصل بحقوق الإنسان المدنية وواجباته، وطبيعة المجتمع وفضائله، وهي مشكلات كانت في صميم معاناة رجاله ضمن الدولة العثمانية الإسلامية الشرائع. فقد أثارت هذه الأفكار عندهم مسألة وضعهم كجماعات مقفلة تعيش خارج نطاق الحياة السياسية والاجتماعية للدولة العثمانية، وكانت المطالب الإصلاحية الليبرالية التي قادتها البورجوازية التركية الناشئة، بعد هزيمة الأتراك أمام جيوش محمد علي، وانفصال بلاد الصرب واليونان عن الامبراطورية العثمانية، خير مشجع على مثل هذا التفكير، كما كانت التنظيمات التي صدرت عامي ١٨٣٩ و١٨٥٦ خير معبر عنه[1].

---

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٢٢.

كان لهذه التنظيمات أهمية بالغة بالنسبة إلى الطبقة البورجوازية في الامبراطورية العثمانية المكونة في معظمها من المسيحيين ذوي القوميات المختلفة، كالأرمن واليونان في تركيا نفسها، والأرمن والعرب في سوريا، والموارنة في لبنان، والأقباط في مصر، إذ فتحت أمامهم منفذاً للتطور، ومنحتهم بعض الحقوق الشخصية، إلا إنها لم تعطهم حقوقاً سياسية.

أثارت تلك التطورات وما رافقتها من أحداث سياسية ودينية واجتماعية أسئلة متعددة لدى المسيحيين السوريين المتنورين أهمها سؤالان:

الأول: كيف العمل للخروج من عالم طوائفهم الدينية المغلق؟

والثاني: هوية الجماعة التي سينتمون إليها في حال خروجهم من ذلك العالم؟

بالنسبة للسؤال الأول: تكون لديهم قناعة بأن الطوائف الدينية التي ينتمون إليها أصبحت عائقاً أمام طموحاتهم واتجاهاتهم الفكرية بعد أن كانت سياجاً لهذه الطموحات وغذاء لها. وقد لعبت تصرفات الأكليروس التي شحنت نفوس أتباعها بالتعصب والكراهية خلال حربي عام ١٨٤٠ و١٨٦٠، دوراً رئيساً في طرح هذا السؤال، إلى جانب عاملين مهمين آخرين: الأول ما أعلنته نصوص التنظيمات في أن يكون لكل طائفة دستور يعطي لصوت الأهالي الوزن الذي يستحقه، والثاني ازدياد نفوذ الارساليات التبشيرية البروتستانتية بين المثقفين المسيحيين، بحيث وجدوا فيها أجواء أكثر حرية وانفتاحاً من أجواء طوائفهم الأصلية، مع نزعة إلى نقد الأكليروس ومفاهيمه الدينية والدنيوية. وقد ساعدت كل هذه العوامل في تهيئة عقول الطلاب المسيحيين لتقبل الأفكار العلمانية الغربية التي كانت تتسرب إليهم عن طريق معرفتهم باللغتين الفرنسية والإنكليزية.

أما بالنسبة إلى السؤال الثاني، فقد أدت ثقافتهم العلمانية والمبادىء المعلنة للتنظيمات، إلى تأييدهم تحويل الامبراطورية العثمانية إلى دولة علمانية على النمط الأوروبي تسود فيها مبادىء العدالة والحرية والمساواة بين جميع

المواطنين، وبشعور قومي يوحد بينهم مهما اختلفت نزعاتهم الدينية[1]. وقد لعبت الصحافة الدورية التي نشأت في سورية خلال ستينات القرن التاسع عشر دوراً كبيراً في نشر ذلك الفكر العلماني وتنميته، رغم تحفظ بعض المسلمين السوريين عليه، لأسباب دينية. وكان بطرس البستاني من الرواد الأوائل لتلك الصحافة من خلال صحيفتيه «نفير سورية» و«الجنان». وتكمن أهميته القصوى، إلى جانب نشره الفكر العلماني، في اكتشافه المبكر لعروبة «الناطقين بالضاد» على مختلف عقائدهم الدينية، كدعوة قومية لها تراثها ومقوماتها، تجسدها وحدة «الدم العربي» الذي كان يتكلم عنه باعتزاز، إلا إن هذه الدعوة لا تصل إلى حدود التطرف العنصري، بل مرفقة بخطاب علماني متمدن يبتعد عن أي تعصب عربي، ويؤمن بعمق بوحدة التراث الإنساني ومتطلبات التقدم.

ركّز البستاني على زرع مبادىء التربية الحديثة كعامل فعال لتكوين الشعور القومي ونشر الفكر العلماني، على أن تدرّس هذه المبادىء باللغة العربية حتى لا تتحول سوريا إلى «بابل لغات». وبما أن مثل هذا العمل يتطلب لغة عربية حديثة، فقد كرّس البستاني جهداً كبيراً لتحديث هذه اللغة لتستطيع التعبير عن المفاهيم العلمية الحديثة ودقائقها في شتى المجالات. وبفضل هذه اللغة نشأت القصة والرواية العربيتان الحديثتان، والصحافة العربية الحديثة، كما انبثقت من أفكار البستاني العلمانية إيديولوجية المسيحيين السوريين التنويرية، التي سيطرت على الفكر العربي خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وكانت الصحف السياسية والعلمية والأدبية التي أنشأوها في مصر وسوريا واسطنبول خير معبر عن هذا الاتجاه، وخيرزاد تغذت منه عقول المثقفين العرب خلال مسيرة نهضتهم الحديثة.

كان هناك مفكرون آخرون شاركوا البستاني أفكاره العلمانية، منهم الطبيب الحلبي فرنسيس فتح الله مراش (١٨٣٦ - ١٨٧٢) الذي تناول في

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٣ - ١٢٤.

كتابه «غابة الحق» عدة قضايا سياسية واجتماعية، مروجاً أفكار روسو وغيره من مفكري عصر التنوير الأوروبي. وكان شديد الإيمان بالانتصار النهائي للعقل، والعدالة والحرية والمساواة بين الناس، وهو لذلك يدعو إلى صراع لا هوادة فيه ضد قوى التخلف والاستبداد، معتبراً أن المجتمع الإنساني المتمدن لا بد له من الاسترشاد بالقوانين العقلية، ومبدأ المنفعة العامة الذي يجسّد رفاهية المجتمع. وتمسكاً منه بمبدأ مساواة جميع الناس أمام القانون، كان أول مفكر سوري يطرح هذه القضية على الصعيد الاجتماعي إذ تساءل: «لماذا يتمتع بحق التصويت في المجالس السياسية الأغنياء وحدهم، بينما يحرم منه بقية الناس الذين يشكلون الجزء الأكبر والأهم من الشعب، مع أنه يتوقف عليهم بالتحديد جبروت الدولة وقوة الملك، ومن خلالهم يمر محور السياسة كلها»[1].

بلغ الحماس أشده لمثل هذه الأفكار عند كاتب سوري آخر هو أديب إسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥). ومع أنه لم يعمر طويلاً (٢٩ عاماً) فقد استطاع أن يعبر بقوته الخطابية البليغة، وبمقالاته الصحفية الملتهبة، عن أفكار علمانية اجتماعية وسياسية بدأت تطرح نفسها بقوة في المجتمع العربي وبصورة خاصة في مصر.

ولد أديب إسحق في دمشق في الشهر الأول من عام ١٨٥٦ في أسرة مسيحية كاثوليكية. درس لدى الرهبان العازاريين حيث ظهر نبوغه المبكر بالكتابة والإنشاء. اضطر إلى ترك المدرسة في سن الحادية عشرة لإعانة عائلته التي لم تكن على حال من اليسر.

عمل كاتباً في الجمارك، وفي إدارة البريد في بيروت، إلا إن ذلك لم يشجع طموحاته الثقافية، فانصرف إلى عمل جديد كمحرر لجريدة «التقدم البيروتية»، وهو في السابعة عشرة من عمره. وفي هذه الأثناء انضم إلى جمعية ماسونية ما لبثت أن ألغتها الحكومة بسبب طعن أعضائها بالحكومة والدين،

---

(١) ز.ل. ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ٦٦ ـ ٦٧.

فدخل في جمعية أخرى هي «جمعية زهرة الآداب» وأصبح رئيساً لها «يلقي على مسامع أقرانه وإخوانه الخطب البليغة والمباحثات الأدبية المفيدة». وبعد مشاركات صحفية متعددة ونشاط في الترجمة والتأليف المسرحي يمم شطر الاسكندرية (١٨٧٦)، ثم قصد القاهرة حيث التقى جمال الدين الأفغاني، وأصبح من مريديه. وقد ساعده الأفغاني في إصدار جريدة عربية أسبوعية اسمها «مصر» التي لقيت نجاحاً عظيماً، وأصدر في الاسكندرية، مع صديقه سليم النقاش، جريدة «التجارة» اليومية، كما اشترك في تحرير القسم الفرنسي من جريدة «مصر الفتاة» في الاسكندرية، حيث كانت لسان حال جمعية سرية كان هو وعبد الله النديم من أعضائها. وبسبب دعواته الصريحة إلى الحرية ومحاربة الاستبداد، عطلت صحفه، واضطر للسفر إلى باريس وأصدر فيها جريدة أسماها «القاهرة» حفلت بانتقادات شديدة لرياض باشا رئيس وزراء مصر يومئذ. وفي باريس أصيب «بعلة في الصدر» بسبب برد الشتاء القاسي فعاد إلى بيروت مصدوراً وعمل في الصحافة من جديد. وبعد مكوث حوالى السنة فيها، عاد إلى مصر بعد سقوط حكومة رياض باشا وحلول شريف باشا مكانه (١٨٨١). وقد عيّن بعد عودته ناظراً لقلم الإنشاء والترجمة بديوان المعارف، ثم كاتباً ثانياً لمجلس النواب، كما سمحت له السلطات بإعادة إصدار جريدته «مصر». وعندما توالت أحداث الثورة العرابية عاد إلى بيروت قبل الاحتلال الإنكليزي لمصر (١٨٨٢) دون أن تعرف علاقته مع العرابيين. وفي بيروت عاد إلى العمل الصحافي والترجمة. لكن اشتداد وطأة المرض عليه اضطره للعودة إلى مصر بناء على نصيحة أطبائه، وهناك اكتشفوا أن حالته المرضية ميؤوس منها، فعاد إلى بيروت وتوفي في قرية «الحدث» عام ١٨٨٥، ودفن دفناً مدنياً لأن الكاهن الذي انتدب للصلاة عليه رفض إقامة المراسم الجنائزية على الجثمان، بسبب الشك في إيمان صاحبها بمسيحيته، لأنه كان يهاجم الاكليروس باستمرار.

كان إسحق من أشد المتحمسين للثورة الفرنسية ومبادئها في الحرية والإخاء والمساواة، في وقت كان المصريون والعرب يتطلعون نحو التحرر والديموقراطية. وكانت هذه الكلمات تتردد في معظم مقالاته الصحفية. لكن

اهتمامه تركز حول «الحرية الفردية» التي يعتبرها حقاً طبيعياً ثابتاً وضرورياً من حقوق الإنسان، تفتح له طريق التطور والكمال، لأن العبودية بوصفها نتيجة للقهر من جانب المستعبدين، هي نهب وانتهاك لأقدس حقوق الحياة. والحرية التي يقصدها إسحق ليست مطلقة بل تنتهي «عند بداءة الحق العمومي، وهي عبارة عن حق القيام بالواجبات ليس إلا، فكلما تعدى ذلك منها فهو عسف واستبداد. فإنه ليس من الحرية الشخصية سرقة مال الجار، واغتصاب ملك الضعيف، ونقض ميثاق العاجز، فمن فعل ذلك، فقد اعتدى وجار، وخان وانتزأ». وتركز هذه الحرية على أسس طبيعية، وتكون للإنسان منذ ولادته، وهي «ثالوث موحد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود فيقال له «الحرية الطبيعية»، وبمظهر الاجتماع فيعرف، بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعية، فيسمى بـ «الحرية السياسية». ويؤكد إسحق على أنه لا يمكن تصور الحرية بدون تصور الوطن، ولا تصور الوطن في حالة الاستبداد. كما يرفض القول بأن للشعوب طبائع ثابتة، ويؤكد على دور العقل والتربية في تغذية «ألباب الصغار بغذاء الحرية» (الدرر ص ٣٦٣ - ٣٦٤). وهو في هذا السياق يدعو الحكومة إلى تطبيق التعليم الإلزامي المجاني، بنين وبنات، ما بين السادسة والثانية عشرة لأن ذلك يساعد في انتشار أنوار العلم واضمحلال ظلمات الجهل (الدرر ص ٢٤٥ - ٢٤٧).

وتزخر كتاباته بتحليلات مفصلة عن أوجه الحريات، كحرية العمل وحرية الرأي وحرية الكلام، وحرية الملكية والتصرف بها، وحرية الاعتقاد... ويركز بصفة خاصة على الحرية السياسية التي تجسدها الديموقراطية، أو الشورى بالمفهوم الإسلامي، ويعتبر أن أساس الحكم الديموقراطي (الشورى) هو إرادة الأمة، وأن التمدن والمعرفة شرطان ضروريان لقيام الحكومة الديموقراطية (الدرر ص ٩٣). وهو في هذا السياق يسخر من «مجلس المبعوثان» العثماني الذي أنشأه السلطان عبد الحميد، ويعتبره جسداً من غير روح، لأنه «لم تؤيده إرادة الأمة، ولم يؤلفه الرأي العام، وإنما كان منشؤه القصد الذاتي، وعماده الإرادة المنفردة». ويقدر دفاع أديب إسحق عن

الحرية والديموقراطية، كان هجومه على الاستبداد في كل مظاهره ورموزه، سواء في مصر أو خارجها وعلى امتداد التاريخ، معتبراً أنه والجهل هما السببان الرئيسان لانحطاط الشرقيين وضعف نفوسهم. ومن الضروري لسكان الشرق أن يفيقوا من سبات الجهل، وأن ينزعوا عنهم التقاليد البالية التي تمزق صفوفهم، وأن يلقنوا الشبيبة أفكار الحرية والوطنية... وإلا صاروا عبيداً، والموت خير من ذلك» (الدرر ص ١٤٤). والحرية لا يمكن تصورها بدون المساواة والعدالة لأنها مترابطة فيما بينها. وتقتضي المساواة أن يكون جميع المواطنين متساوين في الحقوق والواجبات، وأن يكون مبدأ تكافؤ الفرص مفتوحاً أمام الجميع، «بمعنى أن تجرد النصوص الحكمية عن كل ما يجعل بعض الناس فوق بعض، وتنزه عن كل ما يفتح باب النجاح لبعضهم دون الآخرين». وعندئذ تصبح المساواة «أمن الخائف وملاذ الفازع، ونصفة المظلوم، وسداً سديداً في وجه الجريء». ولكن هذه المساواة لا تعني على المستوى الاجتماعي «محو الطبقات وإزالة الدرجات المترتبة على السعي والجد لزوماً، فتلك أمنية لا تنال إلا أن يكون الناس جميعاً اخواناً، فلا تحصل ما دام الإنسان إنساناً». أما العدالة فهي تتحقق من خلال حسن تطبيق نصوص القوانين في الدولة: «عمران البلاد ينشأ من حسن قانونها، والعدل في إنفاذه، وهذا وذاك متعلقان بالحكومة، فهي التي إذا أرادت عمران بلادها جعلت لها قانوناً يلائمها... وأقامت على إنفاذه قوماً لا تأخذهم في الحق لومة لائم».
وقد كرّس أديب إسحق نصوصاً كثيرة لفضح الاستغلال الاجتماعي في مصر، سواء من أهل الداخل أو من الأجانب والمستعمرين الناهبين لخيرات مصر. ودعا قادة المجتمع إلى الاهتمام بالمصلحة العامة قبل الاهتمام بمصالحهم الخاصة، والالتفات إلى بؤساء مصر، وضعفائها، لمساعدتهم على أساس من الالزام الخلقي القاضي بالمساواة بين جميع البشر، وألا تصبح «الثورة» مشروعة لمثل هؤلاء، لتقويم الاعوجاج في المجتمع وإحقاق الحرية والعدالة والمساواة بين جميع المواطنين. وبذلك يكون إسحق أول كاتب عربي حديث يتصدّى بمثل هذه القوة والجرأة والصراحة لموضوعات كان محظوراً الخوض فيها. لكن تفكيره كان دئماً يتجه نحو المستقبل لخلق نظام جديد في الشرق من خلال

تغيير جذري في هيكلية المجتمع ولو بالثورة[1]. وقد عبّر عن كل ذلك بنثر عربي جديد، غير متقيد بتراث الماضي وتقاليده، واستطاع أن يقدم صورة للإنسان الفرد من حيث هو مواطن في مجتمع ودولة، وكان أول من دعا صراحة إلى أن تقوم العلاقات الاجتماعية على أساس علماني، أي على أساس أن كل أعضاء المجتمع مواطنون أولاً، كما أنه ساهم مساهمة كبيرة في تنمية النظرة الموضوعية إلى وقائع الحياة والمجتمع. وأراد أن يؤسس الحرية والعدالة والمساواة على أسس بشرية خالصة قوامها حفظ كرامة الإنسان واحترام العقل واتباعه. وهو ما سعى إليه الجيل التالي من المفكرين العرب العلمانيين، مسيحيين ومسلمين.

---

(١) أيضاً: ص ١٧٢ - ١٧٣.

الفصل الثالث

التحولات الفكرية الكبرى وتبلور الصراع بين التيارين الديني والعلماني

«إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق».

خير الدين التونسي

لم يثر المنهج التحديثي العلماني الذي التزمه محمد علي أية إشاكلية مع التيار الاسلامي الأصولي الذي لبث مستكيناً في قلاعه خلف أسوار الأزهر، وجدران المساجد. كما أن ما نقله الطهطاوي من أفكار المتنورين الأوروبيين لم يثر بدوره أية ردود فعل سلبية من هذا التيار، ويعزى ذلك إلى سطوة محمد علي وقوته على الصعيدين الداخلي والاقليمي، وإضعافه أي دور لرجال الدين في المؤسسة السياسية. صحيح أنه تكلم في بعض رسائله إلى السلطان العثماني عن ضرورة إنقاذ «الأمة الاسلامية» والدين الاسلامي من مخاطر السيطرة الأوروبية المباشرة، وتجديد السلطنة على قاعدة الدين الاسلامي، إلا

أن هدفه من وراء ذلك كان تجنب إثارة شكوك المسلمين حول مشروعه السياسي لانشاء امبراطورية عربية على أسس علمية حديثة منفصلة عن الأمبراطورية العثمانية والنموذج الاسلامي في الحكم. وعلى الرغم من تلك الجهود التحديثية العظيمة والاصلاحات التقدمية التي نفذها محمد علي وقضى بها على بعض مخلفات القرون الوسطى، وعزز دور التجار وملاك الأراضي، وقدم من خلال نموذجه في التحديث، إجابات عديدة وهامة على كيفية التعاطي مع النموذج الحضاري الغربي، إلا أنه لم يقض على نمط الانتاج الاقطاعي ولا على الطابع الديني للمجتمع المصري الذي بقي مجتمعاً زراعياً في جوهره، وبالتالي لم ينشأ اقتصاد رأسمالي حر تقوده بورجوازية وطنية. فالصناعات التي أسسها نشأت في كنف رأسمالية الدولة أو نظام الاحتكار، وليس في كنف الاستثمار الفردي أو الشركات المساهمة كما حدث في النظم الليبرالية، وأدى ذلك إلى نشوء طبقة بورجوازية مصرية ذات طابع خاص تتألف في معظمها من التكنوقراط والعسكريين ومن الصناعيين والتجار وموظفي القطاع العام الاداريين المرتبطين أساساً بالدولة وقوانينها. ولم تختلف عنهم طبقة العمال الصناعيين (البروليتاريا) التي نشأت في بطون المصانع، لكنها كانت هي الأخرى خاضعة للدولة وليس لأرباب العمل.

أخرت هذه العوامل ظهور الفكر الحر، والمبادىء الديمقراطية، وتبلور مبادىء حقوق الانسان في المجتمع المصري، وجعلت من الطبقات الوسطى الزراعية وأصحاب الأملاك في الريف، الظهير الحقيقي للديموقراطية، وليس الطبقات الوسطى المدنية كما حدث في أوروبا والعالم المتحضر، حيث ارتبط تاريخ الديموقراطية باتساع القطاع الخاص والملكية الفردية. وقد تنبه محمد علي إلى هذه القضية في أواخر حكمه، فخفف من قبضة الدولة على القطاعين الزراعي والصناعي (نظام العهده)، وعلى النشاط الاقتصادي والتجاري، مما سمح بظهور الملكيات الزراعية الخاصة وتكون الطبقات الاجتماعية. لكن الصناعة عجزت عن الاستمرار بعد معاهدة «بالتليمان» عام ١٨٣٨ التي ألغت نظام الحماية الجمركية الذي فرضه محمد علي لتشجيع الصناعات الوطنية، وأبدلته بنظام حرية التجارة الذي فتح السوق المصرية والسورية أمام البضائع

الأجنبية التي أخذت تزاحم الانتاج الوطني في الجودة والسعر مما أدى في النهاية إلى إغلاق المصانع وتشريد ألوف العمال والفنيين.

وفي عهد إسماعيل إتجهت الاستثمارات الأوروربية إلى قطاع التمويل (الاقراض) والخدمات السريعة الربح بدلاً من الاتجاه نحو القطاع الصناعي، فكان ذلك عاملاً أساسياً في عدم تبلور نمو طبقة بورجوازية مصرية وطنية، وفي حصر الملكية الفردية في الطبقات الوسطى الزراعية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. ومن هذه الطبقة خرجت ثورة عرابي وثورة عام ١٩١٩، بينما قامت ثورة ١٩٥٢ بقيادة البورجوازية المدنية التي عبرت عن تراكم وتبلور قوة البورجوازية الوطنية فيما بين الحربين العالميتين[1].

أثار تزايد الغزو الحضاري والنشاط الاستعماري الأوروبي، المشاعر الدينية والقومية في العالم الاسلامي قاطبة. وكانت الفترة الممتدة بين الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ونهاية الحرب العالمية الأولى، فترة حافلة بالتطورات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي غذاها تزايد النشاط في عملية تشكل السوق الاقتصادية العالمية، والتوسع المالي والاقتصادي والسياسي للامبرايالية الغربية، وتغلغل حضارتها البورجوازية في حياة المجتمعات التركية والعربية، مما أحدث تغيرات عميقة في الهياكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لهذه المجتمعات. فقد هاجمت روسيا تركيا عام ١٨٧٧، وفي عام ١٨٨١ إحتلت فرنسا تونس بعد احتلالها للجزائر عام ١٨٣٠، وإحتلت بريطانيا مصر في عام ١٨٨٢. ومع بداية الحرب العالمية الأولى كانت ليبيا ومراكش ومعظم المقاطعات التركية في أوروبا تحت السيطرة الأوروبية. وأصبح الاستعمار الخطر الداهم على العالم الاسلامي كله. وترافق هذا النشاط الاستعماري العسكري مع حرب نفسية مليئة بالحقد والكراهية شنها الأوروبيون ضد الأتراك والعرب والمسلمين، إذ أخذوا يحرضون شعوب جنوب

---

(١) لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩، ج ٢، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

أوروبا على التحرر من «وحشية المسلمين»، مما حفز تركيا في المقابل على المناداة بتماسك الشعوب الاسلامية وإتحادها أمام الزحف الأوروبي وأطماعه. وزاد في ريبة المسلمين وقلقهم، تلك الهجمات العنيفة التي كان يشنها كثير من ساسة أوروبا وكتابها على الإسلام وعقائده، زاعمين أن السبب الرئيس لتخلف المسلمين «وهمجيتهم» هو الاسلام «الذي لا يصلح لأن يكون شريعة لأمة متمدنة»، حتى أن كاتباً متعصباً من أصل يوناني اسمه «كيمون»، إقترح إبادة المسلمين ونقل رفات النبي محمد إلى باريس وعرضها في متحف اللوفر كأثر من الماضي البعيد[1]. في هذا المناخ قامت ثورة عرابي، وظهر الأفغاني ومدرسته في مصر، وعبد الرحمن الكواكبي وطاهر الجزائري في سوريا، وعبد الحميد بن باديس في المغرب العربي، وأثيرت مسألة الخلافة وفكرة الجامعة الاسلامية، والجامعة العثمانية، والقومية العربية، وتبلورت مفاهيم سياسية وإجتماعية جديدة في تركيا وبعض الأقطار العربية تحت تأثير الأفكار الغربية، وتشكلت إيديولوجية التيارين السلفي والعلماني، وتبلورت إشكالية العلاقة بينهما، فظهر جيل من المفكرين العرب حاولوا تناول هذه الاشكالية على ضوء الحقائق الجديدة التي فرضها التعامل مع النموذج الحضاري الغربي الوافد بعد اشتداد عمليات التغريب، وغلبة الطابع العلماني، إما مباشرة، أو من خلال طرح قضايا سياسية وإجتماعية، كالمناداة بالحرية، والعدالة، والمساواة، والديمقراطية، والاستقلال، والقومية، والاشتراكية، والعروبة، والفرعونية، وتعليم المرأة، ونظرية التطور، وفصل الدين عن الدولة، وظهرت أحزاب سياسية وصحف ومجلات للتعبير عن هذه الاتجاهات، وكان من رواد التيار العلماني في هذه الفترة فرح أنطون، وشبلي الشميل، وعبد العزيز جاويش، وأحمد فتحي زغلول، وأحمد لطفي السيد، وسلامة موسى ونقولا حداد ومصطفى حسنين المنصوري، وغيرهم كثيرون ممن عبروا عن حجم الحركة الفكرية التي ميزت هذه الحقبة الملتهبة من تاريخ العرب الحديث. وعلى الرغم من التباين الحاد في ردات فعل كل فريق تجاه الغرب، فإن عاملاً رئيسياً جمع

---

(١) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج ١، ص ٨ - ٩ و١٩.

بينهم، وهو الرغبة في التغيير باعتباره ضرورة لا بد منها، لأن الاستمرار على الأوضاع التقليدية السابقة على الاتصال بالحضارة الغربية الحديثة يعني الجمود، وانعدام القدرة على مجابهة الغرب، وبالتالي الخضوع له. والتغيير هنا لا يعني فقط البنية العسكرية والاقتصادية والثقافية كما فعل محمد علي، بل يعني أيضاً تغييراً في التنظيم الاجتماعي والسياسي، وفي المفاهيم الدينية التي يجب أن تقود إلى إعادة تفسير مبادىء الشريعة الاسلامية بما يتناسب وحاجات العصر، أي إلى الاجتهاد والتجديد. وهذا ما دعا إليه الأفغاني وعبده ومدرستهما، التي أطلق عليها اسم: الحركة الدينية الاصلاحية أو السلفية الجديدة المستنيرة. وقبل تناول هذه المدرسة وتعاليمها وإشكالية العلاقة بين التيارين السلفي والعلماني لا بد من تحديد معنى هذين المصطلحين: السلفية والعلمانية وكيفية نشوئهما.

١ ـ التيار العلماني والايدولوجيا العلمانية:

العلمانية، بفتح العين أو كسرها، ترجمة عربية غير دقيقة لكلمة Secularism الانكليزية وكلمتي Secularité أو Laicité الفرنسيتين. وهي في الأصل مصطلح أوروبي ذو مضامين واسعة وتاريخ طويل ومعقد. مصدرها كلمة Saecularis اللاتينية التي تعني «زمني» أو «قرني» (نسبة إلى قرن)، أي أنها تهتم بالأمور الزمنية وبما يحدث في العالم الأرضي في مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق أساساً بالعالم الآخر، وهو التفسير العام الذي تعطيه لها المعاجم والموسوعات. أما في المصطلح الكنسي فإن العلماني لا يعني بالضرورة المادى أو اللاديني، بل ذلك العامي الذي ليس «بالاكليركي» كما عرفه البستاني في قطر المحيط. إلا أن الحضور المتزايد والحاسم للعلم الوضعي وللعقلانية كعنصرين أساسيين في بنية الفكر العلماني واتجاهاته، جعل الترجمة العربية لمصطلح العلمانية، بكسر العين نسبة إلى العلم، أو بفتحها نسبة إلى العالم، مقبولة ومعتمدة لدى المثقفين العرب على صعيد الفكر والممارسة.

من الضروري التمييز بين مصطلحي العلمانية والعلمنة. «العلمانية» نظرية أو حركة نشأت وتطورت في السياق التاريخي للصراع بين الكنيسة

والدولة القومية في أوروبا لفصل الدين عن الدولة وحياة المجتمع من جهة، وبين مفاهيم الكنيسة والمفاهيم العلمية الحديثة عن الكون والحياة والمجتمع من جهة أخرى. أما العلمنة، فهي التطبيق العملي لتلك النظرية في الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، و«الميل المتزايد في البشرية للتصرف بمعزل واستقلال عن الدين والديني» كما يقول الباحث الانكليزي شادويك Chadwick. فالعلمنة تعني اللاديني على وجه الدقة، وهي تكتفي بنفي أي دور «للالهي» أو «الديني» في تنظيم شؤون المجتمع العامة كالادارة والسياسية والاقتصاد والتعليم والثقافة، والابقاء على هذا التنظيم بشرياً بحتاً تتصارع فيه برامج البشر ومصالحهم الاقتصادية والاجتماعية المتغيرة دائماً، دون المساس بمؤسسات الدين أو التعرض لدوره في نشر مبادىء الايمان بين أتباعه. وفي هذه الحالة يبقى الدين محتفظاً بقداسته وبدوره في تنظيم الجوانب الروحية والأخلاقية للانسان دون التدخل في الممارسات السياسية المتقلبة باستمرار في كل عصر وزمان ومكان، أي أن رفض الدين والايمان ليس من الخصائص الجوهرية للعلمنة. . . .

فالعلمنة بمعناها الشامل فلسفة تنطوي على «محاولة لإدراك معنى العالم المادي بوصفه معقولاً. . وعلى إمكانية إدراكه، وبالتالي تغييره دون حاجة للقوى الفوقية والسماوية والدينية». أي أنها فلسفة تخطت إطارها الثقافي والتاريخي الذي نشأت فيه وأصبحت تعنى أساساً باستقلالية العقل الإنساني وبقدراته على اكتشاف حقائق هذا العالم، بمعزل عن أي تدخل لاهوتي، وتوظيفها لخدمة الإنسان وأهدافه ومصالحه التي تحقق سعادته الدنيوية. وتعتبر الماركسية والليبرالية من أهم «فلسفات» العلمنة، وجزءاً جوهرياً من كل تحولاتها وخياراتها المتاحة أمام المجتمعات الحديثة. وتتفق هاتان الفلسفتان في المعنى النظري للعلمنة الذي يتضمن «تمدين الدولة والمجتمع والمؤسسات والقوانين وسائر الشؤون العامة، وإبعادها عن أية تأثيرات دينية»، لكنهما تختلفان جذرياً في موقفهما العملي من الدين. فالماركسية موقفها راديكالي وسلبي لأنها تعتبر الدين والفكر والعقل والروح نتاجاً للتطور المادي والتاريخي، وبالتالي فإن الدين ليس سبباً للأوضاع السيئة بل هو بكل تصوراته

نتاج هذه الأوضاع. أما الليبرالية بمعناها الحديث والمعاصر، فهي تترك للإنسان حرية إيمانه ومعتقده، وبالتالي تتبنى موقفاً وسطياً من الدين، إذ تقبل الظاهرة الدينية من حيث المعتقد الفردي دون أن تسمح له بأي دور في الشؤون العامة، أي أن الدين «محذوف من المدرسة كما من الدولة»[١].

من الواضح أن العلمنة لا تعني الإلحاد أو المادية، بل إبعاد الدين عن ميدان تنظيم المجتمع الإنساني وشؤونه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، على أن يحفظ له دوره الأساسي في المجالين الروحي والأخلاقي. فهناك كثير من العلمانيين متدينون، وكثير من المتدينين علمانيون. وفي أوروبا حيث نشأت العلمانية نجد أن تياراتها الفكرية والفلسفية تنضوي تحت تيارين متضادين هما المادية والمثالية، ومع ذلك فإن كل أتباع هذين التيارين علمانيون، أي رافضون بصورة قطعية تدخل الكنيسة أو الدين بوجه عام في تنظيمات المجتمع، يستوي في ذلك ديكارت أبو المثالية في الفكر الأوروبي الحديث، وكانط صاحب المثالية النقدية، أو هيجل أكبر المثاليين في التاريخ أو فولتير وكندورسيه وماركس وداروين وهكسلي من رواد الفكر المادي الحديث.

العلمانية والعلموية Scientism

تختلف العلمانية في بعض وجوهها وأهدافها عن العلموية. العلموية في الأساس نظرية نشأت مع سان سيمون الذي حاول من خلالها صياغة أساس ايديولوجي لسلطة العلماء والصناعيين والمهندسين الذين جعلوا من فكرة التقدم والعقل التقني ديانة جديدة لها قداستها، ثم جاء أوجست كونت في نهاية القرن التاسع عشر ليجعل منها، بتأثير فلسفته الوضعية، تياراً فلسفياً مؤداه أن العلم Science وحده هو الذي يقودنا إلى المعرفة الكاملة لحقائق الأشياء الموجودة في العالم المادي أو الواقعي، وأنه بذلك كفيل بإشباع كل طموحات

---

(١) محمد شيا: حدود العلمنة في المشروع القومي، في كتاب «الحركة الجماهيرية في الوطن العربي»، معهد الإنماء العربي بيروت ١٩٩١، ص ١٤ - ١٥ و٢١ و٢٢ و٢٧. راجع أيضاً: عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، لندن ط ١، ١٩٩٣ ص ٣٧ - ٦١.

الإنسان وآماله في تحقيق حياة أفضل في عالمه الأرضي بعد أن تخلص من عصر البشرية اللاهوتي، أو البدائي السابق على الثورة العلمية الحديثة. وبهذا المعنى تكون العلموية من نتائج العلمانية وإحدى أدواتها لتطوير المجتمعات البشرية.

هل العلمنة ضرورة حضارية؟

يقول العلمانيون إن العلمنة بفصلها العقل عن الفكر اللاهوتي وتصوراته، لم تكن حدثاً عارضاً في تاريخ الإنسانية، بل مفصلاً حاسماً وجوهرياً في المسيرة التطورية للإنسان بما أدت إليه من ولادة الحضارة الحديثة بعلومها ومؤسساتها ونظمها واختراعاتها التي شملت بتأثيراتها العميقة جميع البشر بكل أجناسهم وأديانهم وألوانهم وعقائدهم ومناطقهم الجغرافية. بهذا المعنى لم تعد العلمنة مرتبطة بظروف تاريخية معينة تخص أوروبا وحدها، بل أصبحت تراثاً للإنسانية كلها تستفيد من تجربتها تلك المجتمعات التي تتشابه أوضاعها مع الأوضاع التي كانت عليها أوروبا في تلك العصور من حيث سيطرة الفكر اللاهوتي ورجاله على عقول الناس وافهامهم. فلو كانت العلمنة ظاهرة مرتبطة فقط بزمان ومكان ومجتمع معين لبقيت نتائجها محصورة في نطاق ذلك المجتمع. أما وقد شملت بنتائجها كل نواحي الحياة فمعنى ذلك أن تاريخاً جديداً للبشرية قد بدأ بها، وأنها تحولت إلى تيار فكري يتخطى الزمان والمكان اللذين نشأت فيهما لتصبح نهجاً قابلاً للتطبيق والتكرار في المجتمعات الأخرى مع الأخذ في الاعتبار ظروف كل مجتمع، ومبدأ أصيلاً تحتاج إليه هذه المجتمعات في صراعها من أجل إستقلالية الفكر وحريته وفك الارتباط بينه وبين الفكر اللاهوتي وسلطانه الطاغي. فالرأسمالية والاشتراكية والشيوعية والليبرالية تختلف تطبيقاتها من بلد إلى آخر، لكنها تحتفظ دائماً بالجوهر نفسه الذي انبثقت منه وبالهدف ذاته الذي تسعى إليه. وفي هذا السياق تصبح العلمانية ضرورة حضارية وإنسانية بكل قيمها، وشرطاً من شروط التعامل بين الشعوب والدول في المجتمعات الحديثة[1].

---

(١) فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر للدراسات، القاهرة، ط ١٩٨٩، ص ٦٨ ـ ٧٢.

٢ ـ التيار السلفي والأصولي:

السلفية الإسلامية تيار فكري يستعين بالماضي لبناء الحاضر والمستقبل. وتتفق جميع المراجع التي حاولت تحديد هذا المصطلح بأن السلفية ليست مذهباً دينياً أو فلسفياً أو كلامياً، بل هي نزعة فكرية محافظة، ترى العقيدة في بساطتها الأولى، وتتلمسها من منابعها الرئيسية في القرآن، والسنة، وصحابة الرسول الذين تشبعوا بأخلاقياته، وآمنوا بظاهر القرآن وقدمه، مستعينين بالسنّة لفهم مقاصده، دون اللجوء إلى النظر العقلي.

تشكل التيار السلفي في الإسلام من مدرسة الحديث التي حافظت على الخط الصحابي في فهم العقيدة، وكان أحمد بن حنبل من رواده الأوائل الذي عرف بشدة تمسكه بالكتاب والسنّة، وترك ما عداهما، خاصة الإجماع والرأي، وكذلك ابن تيمية الذي نسق أفكار السلفيين وضبط مناهجهم، وكانت الدعوة الوهابية التعبير العملي عن الفكر السلفي الإسلامي في العصر الحديث.

اعتبر المحافظون والمتدينون أن النكبات التي حلت بالمسلمين من جراء الهجمات الصليبية والمغولية كانت نتيجة لعدم التزامهم بمبادىء عقيدتهم، وانفصالهم عن أصولها. لذلك كرّس ابن تيميه نشاطه الفكري لإحياء ما كان عليه الصحابة الذين تلقوا الإسلام صافياً من منابعه الأولى، وتنسيق أفكار السلفيين وضبط منهجهم. فقال بأن السلفيين لا يؤمنون بالعقل لأنه يضل، ويعتقدون بأن القرآن وحي إلهي أنزل على النبي، وحقائقه مطلقة، ويجب ألا يفسر خارج هذا النطاق. استناداً إلى هذا الاعتقاد هاجموا المنهج العقلي في شرح العقيدة وقالوا بأنه مستحدث في الإسلام، ولم يمارسه أي من الصحابة والتابعين. فلو كان هذا المنهج ضرورياً لفهم عقائد الإسلام، فمعنى ذلك أن أهل السلف لم يكونوا على فهم صحيح لها، وهذا مستحيل ومرفوض جملة وتفصيلا. ويقولون أيضًا بأن مصدر كافة الحقائق الدينية، أي العلوم النظرية والأحكام الشرعية التي تنظم الجوانب العملية للمجتمع هما: القرآن، والسنة المبينة له. فما يقرره القرآن وتشرحه السنة هو الحقيقة بعينها ولا يمكن ردها. وقد شهدت هذه السنة لرواتها من الصحابة والتابعين، أي الجيل الأول من

فقهاء المسلمين ومفكريهم، برجاحة العقل، وسعة الأفق، مما جعل الحلول التي وضعوها للمجتمع الإسلامي في قضايا الدين والدنيا، جديرة بالثقة المطلقة التي لا يرقى إليها الشك أو التجريح، وكل رأي يخالف هذا الرأي إنما هو بدعة تستحق المذمة والنكران. أما العقل فلا سلطان له في تأويل القرآن وتفسيره أو تخريجه إلا بالقدر الذي يؤدي إليه ظاهر العبارات وما تضافرت عليه الأخبار. وإذا كان للعقل من سلطان، فهو في التصديق والإذعان، وتقريب المعقول، ورفع التناقض بينهما، أي أن يكون شاهداً وليس حكماً، مؤيداً وليس ناقضاً، وموضحاً لما اشتمل عليه القرآن من الأدلة[1]. هذه هي الخطوط الرئيسية «للايديولوجيا» السلفية منذ بدأت جنيناً في رحم الصحراء زمن الرسول وصحابته، وتوضحت أسسها في عهد الخلفاء الراشدين، وفي العصرين الأموي والعباسي، وخلال عصر الانحطاط، إلى أن جاء ابن تيمية فبلور مفاهيمها، ووضعها الشيخ محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر موضع التطبيق العملي في موطن الدعوة بالجزيرة العربية. ثم جاء السلفيون الجدد في القرنين التاسع عشر والعشرين ليعطوها حيوية جديدة، في عصر أصيب فيه المسلمون بالهزائم والإحباطات في جميع الميادين كما سنشرح ذلك لاحقاً.

لقد دار صراع في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين بين هؤلاء السلفيين الجدد أو «الاصلاحيون» كما سموا أنفسهم وبين أتباع الفكر العلماني، وكانت وسائل هذا الصراع الحوار العقلاني المستنير والكلمة المسؤولة والاحترام المتبادل. أما في المرحلة المعاصرة فقد أصبح الصراع يدور بين العلمانيين من جهة والسلفيين والأصوليين من جهة أخرى. ومصطلح الأصولية مصطلح حديث جداً، وهو يشير إلى أولئك الذين يردون كل الظواهر إلى أصل واحد هو النص المقدس ويرفضون تكييف العقيدة مع الظروف الجديدة للحياة الحديثة، ويعارضون كل تطور أو تشريع

---

(١) محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية، المطبعة النموذجية، القاهرة د.ت، ص ٣١٥ ـ ٣١٦.

خارج نطاق هذه العقيدة التي تمتلك في رأيهم الحقيقة المطلقة للخلاص الإنساني، وبالتالي يجب فرضها فرضاً عن طريق الجهاد المقدس. وتتميز الأصولية بالجمود في مواجهة التطور، وبالتمسك بالتراث في مواجه الحداثة، وبالتعصب والانغلاق في مواجهة التسامح والانفتاح والحوار. وقد حدد المودودي (ت ١٩٧٩) أحد أنفذ المنظرين للايديولوجيا الأصولية، المرتكزات السياسية لهذه الايديولوجيا في أربعة مبادىء: سلطة قوية في أيدي علماء الشرع، انصياع الشعب لهذه السلطة، نظام فكري أخلاقي تفرضه هذه السلطة، مكافأة أولئك الذين يطبقون أحكامها. وهي بهذه الخصائص تناقض العلمانية في كل طروحاتها[1]. وتستمد الحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة أفكارها من أربعة منابع أساسية: الأصولية الوهابية، والأصولية الايرانية، وكتب أبي الأعلى المودودي، وأصولية الأخوان المسلمين.

تهافت النظام المعرفي العربي القديم

إذا كان الفضل الأساسي في محاولة إنشاء أول دولة علمانية في العالم الإسلامي، يرجع إلى محمد علي، فإن عوامل أخرى مهمة ساهمت بفعالية في تهافت بنية النظام المعرفي العربي القديم ومرتكزاته، وفي انفتاح العقل العربي على آفاق المعارف العلمية والسياسية الحديثة وقواعدها وشروطها ومناخاتها، مما ساهم في نشر الفكر العلماني ومقولاته، نذكر منها:

١ ـ الإرساليات التبشيرية:

التبشير وسيلة استخدمتها الكنائس الغربية لنشر مفاهيمها الحضارية والدينية في المجتمعات الوثنية وبين أتباع الديانات الأخرى في المناطق المتخلفة من العالم، وذلك عن طريق إنشاء مؤسسات لاهوتية وتعليمية، وخدمات

---

(١) روجيه غارودي: الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، دار عام ألفين، باريس، ١٩٩٢، ص ١٣ و٧٩.

صحية واجتماعية، وجمعيات علمية وأدبية لاجتذاب أكبر عدد من الأنصار إلى صفوفها. أصبحت هذه الإرساليات إحدى الوسائل التي اعتمدها الاستعمار الغربي للتغلغل إلى تلك المناطق .والسيطرة عليها، فكانت الدول الأجنبية تبسط حمايتها على أتباعها من المبشرين أينما وجدوا، باعتبارهم رسلاً لتجارتها وسياستها وثقافتها. وقد استخدم المبشرون شتى الوسائل لتهيئة شخصيات محلية مرتبطة بالفكر الغربي ومفاهيمه، وكان التعليم إحدى أهم هذه الوسائل.

يرجع تاريخ وجود الإرساليات في بلاد الشام إلى القرن السابع عشر. اقتصرت جهودها الأولى على رعاية الطوائف المسيحية، الموالية لكنيسة روما، نظراً لفقر السكان المدقع وجهلهم المطبق. وبالرغم من هذه الظروف الصعبة، استطاع اليسوعيون أن يحققوا بعض النجاح، إلى أن عطلت جمعيتهم في عام ١٧٧٣، فأغلقوا معظم مؤسساتهم دون أن يتركوا أي أثر في تطور الحياة الفكرية للبلاد. ولكن وصول بعثات تبشيرية بروتستانتية أمريكية إلى بلاد الشام (١٨٢٠) وتحويلها أتباعاً من الطوائف الكاثوليكية إلى المذهب البروتستانتي، جعلت اليسوعيين يعودون إلى استئناف نشاطهم (١٨٣١) متشجعين بسياسة ابراهيم باشا التسامحية.

أخذ التنافس يشتد بين الإرساليات البروتستانتية والكاثوليكية، خاصة في مجالات التربية والتعليم، فأنشأوا المدارس وأسسوا الجمعيات والمجلات العلمية والأدبية، ودور النشر والطباعة مما أفضى إلى انتعاش اللغة العربية وتجديدها، ونشر تراث الفكر العربي. ورافق هذا الانتعاش حركة فكرية انتقلت خلال فترة وجيزة من الأدب إلى السياسة.

استعانت هذه الإرساليات في تحقيق أهدافها بنفر من مثقفي لبنان البارزين في ذلك العهد الذين تلقوا العلم في مدارسها وكلهم من المسيحيين، وكان همهم الأساسي أدبياً ولغوياً، أمثال بطرس البستاني (١٨١٨ - ١٨٩٣) الذي ألف معجمي «محيط المحيط» و «قطر المحيط»، و «دائرة المعارف» وترجم التوراة إلى العربية بالتعاون مع القس البروتستانتي ايلي

سميث (١٨٠١ ـ ١٨٥٧)، وأحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧)، وأديب اسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥)، وإبراهيم اليازجي (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦) وفرنسيس مراش (١٨٣٦ ـ ١٨٧٣)، وسليمان البستاني (١٨٥٦ ـ ١٩٢٥) الذي ترجم إلياذة هوميروس إلى العربية شعراً.

كان للمبشرين البروتستانت الدور الرائد في هذا المجال، إذ أحلوا اللغة العربية مكان الصدارة في عملهم التعليمي بالمدارس والمعاهد التي أنشأوها في بلاد الشام، وزودوها بالكتب المطبوعة في مطابعهم بأنماط جديدة من الحروف أصبحت تعرف بالحروف العربية الأمريكية، مما سهل عملية الطباعة وتنشيطها. ويرجع الفضل أيضاً إلى زوجة أحد قسسهم (ايلي سميث) في تأسيس أول مدرسة للبنات في تلك البلاد بعد أن كان التعليم مقتصراً على الذكور فقط.

انتقلت عدوى التنافس بين هذه الإرساليات إلى الميدان الجامعي بعد الحوادث الطائفية في لبنان عام ١٨٦٠، فأسس البروتستانت عام ١٨٦٦، الكلية السورية الإنجيلية في بيروت التي ضمت كليات للآداب والعلوم والطب والصيدلة والتجارة، وكانت العربية لغة التدريس في جميع هذه الكليات ودوائرها حتى عام ١٨٨٠ حيث حلت اللغة الإنجليزية مكانها.

وفي المقابل افتتح اليسوعيون (الجزويت) عام ١٨٧٥ جامعة القديس يوسف في بيروت، بمعهد اللاهوت والفلسفة، وأنشأوا بعد ذلك كليات للطب والصيدلة والحقوق والهندسة ومعهداً للدراسات الشرقية، فكانت الفرنسية واللاتينية لغتي التدريس في جميع هذه الكليات باستثناء معهد الدراسات الشرقية الذي اعتمد اللغة العربية. وكانت الحكومة الفرنسية تنفق عليها وتشجعها. وقد بقي الطابع العام للجامعة اليسوعية لاهوتياً، بينما غلب الطابع العلمي على الكلية السورية الإنجيلية (الجامعة الأمريكية منذ عام ١٩٢٠). ولهذا السبب كان تأثيرها في انبعاث الفكر العلمي في لبنان والبلاد العربية الأخرى أكبر من تأثير الجامعة اليسوعية[١].

---

(١) الفكر العربي في مائة سنة، منشورات الجامعة الأميركية في بيروت ١٩٦٧، ص ٤٥.

شرع بعض الأدباء والهيئات الدينية المحلية في إنشاء مدارس وطنية ذات أنماط أوروبية تحت التأثير المباشر لما أحدثته الإرساليات في حقلي التربية والتعليم. تأتي في طليعة هذه المدارس: المدرسة الوطنية لبطرس البستاني (١٨٦٣) التي كان ناصيف اليازجي مدرساً أول للغة العربية فيها، المدرسة البطريركية للروم الكاثوليك (١٨٦٥)، مدرسة الحكمة للطائفة المارونية التي أنشأها المطران يوسف الدبس عام (١٨٦٥)، مدرسة الثلاثة أقمار للروم الأرثوذوكس (١٨٦٦) ومدرسة المقاصد الخيرية الإسلامية (١٨٨٠). وقد تخرج من هذه المدارس رعيل من الرجال الذين لعبوا دوراً كبيراً في نشر الروح الوطنية والعلمية في بلاد الشام. وعلى الرغم من أن معظم هذه المدارس كانت دينية التوجيه، إلا أن نظامها التدريسي كان بشكل عام عقلانياً، مما مهّد الطريق إلى نوع جديد من الإدراك العلمي، وخلق ظروف خففت من قبضة نمط التفكير الديني التقليدي على العقول.

اهتمت جميع هذه المدارس، خصوصاً المسيحية منها، بتعليم الأدب العربي وقواعد النحو العربية، ويرجع اهتمام رجال الدين المسيحيين باللغة العربية إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر بعد أن أصبحت هذه اللغة منذ القرون الوسطى لغة الطقوس الدينية في الكنائس الشرقية. وكان لهذا الحدث الثقافي أثر بارز في بعث الأدب العربي الكلاسيكي ونشر تراثه، وفي استعمال العربية الفصحى في نقل المعارف الحديثة وتكييفها مع المفاهيم الجديدة، وتحوّلها إلى أداة فعالة للتخاطب الفكري. وبذلك كان المسيحيون في سوريا أول من استعملها في كتاباتهم[١].

وفي المقابل ركّزت المدارس المسيحية التي تديرها الإرساليات الأجنبية على اللغات الأوروبية، خاصة الفرنسية والإنكليزية، مما أمد الطلاب المسيحيين بأداة فكرية أخرى لم يمتلكها مواطنوهم المسلمون إلا في عهود متأخرة، وقد فتحت معرفة هذه اللغات أمامهم آفاقاً جديدة عندما وضعتهم في

(١) هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧١، ص ٦٥.

اتصال مباشر مع الفكر الأوروبي وعلومه، وجعلتهم يضطلعون بدور خاص في المجتمع العربي، إذ أصبحوا الوسطاء بين أفراد هذا المجتمع والحضارة الأوروبية الحديثة في المجالات الثقافية والسياسية والاقتصادية مما أحدث تبدلاً جذرياً في مركزهم الاجتماعي واتجاهاتهم الفكرية التي غلب عليها الطابع العلماني منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر، كما أثرت في التيار التوفيقي الإسلامي الذي قاده جمال الأفغاني ومحمد عبده في مصر[1].

٢ ـ حركة الاستشراق:

الاستشراق بمعناه الأكاديمي هو أحد ميادين الدراسات الغربية «التفقهية» عن المجتمعات الشرقية. يؤرخ لبدئه رسمياً بصدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام ١٣١٢، بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في اللغات العربية واليونانية والعبرية والسريانية، في جامعات باريس واوكسفورد وبولونيا وافينيون وسلامنكا[2].

تزايد اهتمام أوروبا بالأقطار الآسيوية ومجتمعاتها بعد الحروب الصليبية الأولى، وأخذ هذا الاهتمام يتنامى مع تنامي قوة أوروبا التجارية والعلمية والصناعية والعسكرية، بحيث بلغ الذروة في القرن التاسع عشر بعد التحولات العميقة التي أحدثتها النهضات الفكرية والصناعية والثورية في تكوينها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي منذ أواخر القرن الثامن عشر. ومنذ ذلك الحين أخذت المصالح الاستعمارية لدول القارة الأوروبية، خاصة فرنسا وانكلترا، تسيطر على علاقة الغرب بالشرق بعد أن كانت تقتصر في الأصل على التجارة، وعلى إضعاف الإسلام وتخريبه من الداخل.

كانت دراسات المستشرقين تقدم معلومات وفيرة للدول الاستعمارية عن

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٦٦.

(٢) ادوار سعيد: الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ط ٢، ١٩٨٤ ص ٨٠.

أحوال مجتمعات الشرق كالصين والهند وأندونيسيا والبلاد العربية وتركيا وايران، مما سهل لها اختراق نسيج تلك المجتمعات «المتخلفة» وإعادة صياغتها ثقافياً وسياسياً واجتماعياً وعسكرياً تحت تأثير الثقافة الغربية واتجاهاتها[١]. وقد شملت دراسات المستشرقين كل الميادين تقريباً، من تحقيق النصوص وترجمتها، إلى علم النقود، وعلم الإنسان، وعلم الآثار، وعلم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ والأدب والدراسات الثقافية في كل حضارة آسيوية وشمال أفريقية معروفة، قديمها وحديثها. ويقول المستشرق الألماني «رودي بارت » R. Barthes إن الاستشراق أصبح «علماً» منذ منتصف القرن التاسع عشر بعد أن تخلّص المستشرقون من آرائهم القديمة، القائمة على التعصب والعنصرية في معظمها، واجتهدوا في نقل صورة موضوعية عن بلدان الشرق وشعوبه[٢].

استأثر الإسلام والتراث العربي باهتمام خاص من قبل المستشرقين، وشغلت مصر جانباً كبيراً من هذا الاهتمام، فتوافد كثير من المستشرقين عليها منذ حملة نابليون وخلال حكم محمد علي، وقاموا بدراسات مستفيضة عن مجمل أحوالها، تولت الكنيسة الكاثوليكية في بادىء الأمر العناية بنشر المؤلفات العربية في الفلسفة والطب والفلك والرياضيات وترجمت بعضها إلى اللاتينية. وقد أنشأ الرهبان اليسوعيون في النصف الثاني من القرن السادس عشر مدرسة في روما لتعليم اللغة العربية وآدابها، وأخذت الإرساليات التبشيرية في البلاد العربية تنقل المؤلفات العربية إلى أوروبا، فامتلأت بها مكتبات باريس ولايدن، وأوكسفورد، ولندن، وبرلين، وفيينا وروما.

انتقل الاهتمام بهذه الآثار الفكرية من الكنيسة إلى الدول الأوروبية، وكانت فرنسا السباقة في هذا المضمار، إذ أنشأت في عام ١٧٩٥ مدرسة لتعليم اللغات الحية في باريس، وحذت معظم الدول الأوروبية حذوها، فظهر عدد من المستشرقين الذين تعلموا العربية في المعاهد والمدارس الغربية،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٩.

(٢) علي حسين الخربطلي: المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨، ص ٨٢.

وزار بعضهم البلاد العربية وجمع العديد من المخطوطات في مختلف فروع المعرفة حيث حملوها إلى أوروبا، فحققوها ونشروها.

أصبح للاستشراق، مثل كثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية، منطلقات ومناهج للبحث، وجمعيات علمية ومؤسسات تعنى بشؤونه. وقد تعاظم دوره «الثقافي والعلمي» خلال القرن التاسع عشر، كما تعاظمت سمعة ونفوذ مؤسساته وجمعياته مثل الجمعية الآسيوية (١٨٢١). والجمعية الملكية الآسيوية (١٨٢٣) والجمعية الألمانية للدراسات الأجنبية (١٨٤٥) والجمعية الاستشراقية الأمريكية، وكذلك ما أصدرته هذه الجمعيات من المجلات العلمية التي تناولت التراث العربي والإسلامي بالدراسات العلمية التحليلية، مما ساهم في نشر المنهج العلمي في البحث، وضاعف كمية المعرفة الإيجابية الدقيقة بالشرق في مختلف الميادين. وقد أثرت هذه الدراسات ومناهجها في تنشيط التيار العلماني في المجتمع العربي والإسلامي بحيث ظهر أثرها في رعيل من المفكرين المصريين المسلمين مع بدايات القرن العشرين مثل لطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وغيرهم[1].

٣ ـ الطباعة:

ساهم انتشار المطابع في البلاد العربية، خاصة في مصر وبلاد الشام، مساهمة فعالة في نشر تيار الفكر العلمي من خلال إحياء التراث العربي وإيصال المؤلفات الحديثة وترجمات بعض كتب كبار المفكرين والفلاسفة الأوروبيين إلى أيدي الأجيال العربية المتعلمة، مما سمح لها بالإطلاع على بعض الأفكار التي ساهمت في بناء الحضارة الأوروبية الحديثة ونهضتها

---

(١) انظر مقال فيليب حتي: «الاتجاه الحديث في الإسلام»، في «الإسلام في نظر الغرب»، ترجمة اسحق موسى الحسيني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٣. انظر أيضاً: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، ج ١. منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي الخليجي، الرياض ١٩٨٥، ص ٣٩٧.

العلمية، خاصة أفكار الثورة الفرنسية. وقد أنشئت أولى هذه المطابع في دير مار قزحيا في لبنان عام ١٦٠١ تلتها مطبعة دير مار يوحنا بالشوير سنة ١٧٣٣. وفي عام ١٧٥١ تأسست مطبعة القديس جاورجيوس للروم الأرثوذكس. ونقلت من مالطة إلى بيروت مطبعة المرسلين الأميركان عام ١٨٣٤، وتأسست المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين عام ١٨٤٨، وأنشأ خليل الخوري المطبعة السورية عام ١٨٥٧، وبعد ذلك بعشر سنوات تأسست مطبعة المعارف للبستاني، وفي عام ١٨٧٤ أنشأ خليل سركيس المطبعة الأدبية.

أما في مصر، فقد أدخل نابوليون أول مطبعة عربية إليها مع حملته عام ١٧٩٨، وكانت تسمى المطبعة الأهلية، وبعد خروج الفرنسيين (١٨٠١) ظلت مصر بدون مطبعة حوالى عشرين عاماً إلى أن أنشأ محمد علي المطبعة الأهلية في بولاق عام ١٨٢١، وأنشأ الأقباط عام ١٨٦٠ المطبعة الأهلية القبطية، وبعد ذلك بستة أعوام أنشأ عبد الله أبو السعود «مطبعة وادي النيل»[١]. وقد ساهم وجود هذه المطابع وازديادها في ظهور الصحف والمجلات العلمية والسياسية والثقافية وانتشارها مما ساهم في نشر الفكر العلماني ومبادئه.

٤ ـ الصحافة السياسية والعلمية:

عرفت مصر إبان الحملة الفرنسية أول ظهور للطباعة وللصحف، إذ صدرت صحيفتان بالفرنسية لنشر أبحاث المجمع العلمي المصري وأخبار الحملة، وكانتا توزعان على الأعيان، وصحيفة بالعربية «التنبيه» لنشر بيانات الحملة والقوانين واللوائح التي كانت تصدرها، إلى جانب بعض التوجيهات والأفكار العامة. فكانت توزع على الأعيان، وتلصق على نواصي الشوارع والحارات، وعلى أبواب المساجد ليطلع عليها أكبر عدد من الناس[٢].

---

(١) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، ج ٤ (بناة النهضة العربية) دار الهلال د. ت ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث، ج ٢، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

ولما جاء محمد علي كان لا بد له من اقتفاء أثر الفرنسيين في إصدار الصحف لنشر أخبار شؤون الدولة ومشاريعه الكثيرة. فأنشأ في عام ١٨٢٧ صحيفة «جرنال الخديو» باللغتين التركية والعربية، وكانت تطبع مائة نسخة تتضمن أخبار سير مشاريعه التنموية والعمرانية وشؤون الدولة المالية والإدارية، وتوزع على كبار رجال الدولة فقط. غير أن التوسع في مجالات التنمية الزراعية والصناعية والتجارية والتعليمية وتطوير الجيش والأسطول، جعل محمد علي يصدر صحيفة أخرى في عام ١٨٢٨ هي «الوقائع المصرية» لنشر قوانين الدولة وأخبارها وتوجيهاتها في كل مدن مصر وقراها. وكانت هذه الصحيفة تصدر باللغتين العربية والتركية، وتوزع بصورة اشتراكات إجبارية على كبار موظفي الدولة، ومجاناً على فقراء الطلاب. وعندما تولى الطهطاوي رئاسة تحريرها، جعل العربية لغتها الأصلية، وحول افتتاحياتها إلى مقالات في التربية الوطنية والسياسية والاجتماعية بعد أن كانت مجرد مدائح بعظمة محمد علي وفضائله، فكان ذلك بداية لصحافة الرأي التي كان لها أثر كبير في تاريخ مصر الحديث وفي خلق الوعي السياسي في مجتمعها[1].

إلى جانب هاتين الصحيفتين، أصدر محمد علي «الجريدة العسكرية» في عام ١٨٣٣ لنشر أخبار الجيش ولوائحه. كما صدرت في الاسكندرية، وبتشجيع من محمد علي، جريدة ثقافية فرنسية أسبوعية اسمها «لومونيتور اجيبسيان» (١٨٣٣)، كان من مهماتها الدفاع عن سياسته المناوئة للباب العالي أمام الرأي العام الأوروبي. فيما عدا ذلك لم يذكر عن صحف أخرى صدرت في أيامه. وفي عهد خليفتيه عباس وسعيد لم يكن للصحافة أي دور، باستثناء جريدة «السلطنة» التي أصدرها اسكندر شلهوب في القاهرة بتمويل من السلطان التركي لنقد أخطاء الخديوي سعيد وتذكير المصريين بواجبهم نحو الباب العالي، غير أنها لم تعمر طويلاً. وتكمن أهميتها في أنها أنشئت لتخاطب الرأي العام المصري، فكانت من أوائل صحافة الرأي[2].

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٢٢٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٠ - ٢٢٢.

عندما تولى اسماعيل، حفيد محمد علي، الحكم (١٨٦٣ - ١٨٧٩) حاول تقليد جده في تطوير مصر وجعلها «قطعة من أوروبا». كان للصحافة دوراً متعاظماً في عهده حتى بلغ عدد ما صدر منها أربعين جريدة بمختلف اللغات، (العربية واليونانية والفرنسية والأرمنية) منها ٣٣ باللغة العربية، وكان القسم الأكبر منها مملوكاً من الأفراد إلى جانب ملكية الدولة للقسم الآخر، وكانت تتلقى التشجيع المادي والمعنوي من اسماعيل، وتعبر عن مختلف الاتجاهات والمصالح والانتماءات في بلد لم يكن يعرف بعد الأحزاب السياسية الممثلة للاتجاهات الشعبية، فكانت تلك الصحف تقوم بهذه المهمة.

كانت الصحف الرسمية أول ما صدر من تلك الصحف، مثل «الوقائع المصرية» جريدة الدولة الرسمية، و«اليعسوب» الطبية الشهرية، و«روضة المدارس» (١٨٧٠) التي كان يشرف عليها رفاعة الطهطاوي ويفسح المجال فيها لمحاولات الطلاب الفكرية، فكانت أول مجلة ثقافية بالمعنى الحديث. بدأت بعد ذلك الصحف السياسية بالظهور بعد اشتداد النزاع بين اسماعيل والباب العالي والدول الأجنبية حول السيادة على مصر، فكانت «وادي النيل» (١٨٦٦) لعبد الله أبو السعود من أقدمها، تلتها «نزهة الأفكار» (١٨٦٩) لصاحبيها إبراهيم المويلحي ومحمد عثمان جلال، وجريدة «الأهرام» (١٨٧٥) لسليم وبشارة تقلا، التي قدر لها الاستمرار في الصدور حتى الآن، ثم جريدة «الوطن» القبطية (١٨٧٧) لصاحبها ميخائيل عبد السيد. وعندما حلّ جمال الدين الأفغاني لاجئاً في أرض مصر عام ١٨٧١، كان يحمل بذور ثورة عارمة ضد أوضاع العالم الإسلامي المتردية في وقت زحفت قوى الغرب العسكرية والثقافية والتجارية إلى مختلف أصقاع هذا العالم متحدية ثقافته وعقائده وتقاليده الاجتماعية، فكان لا بد من أن يعبّر عن آرائه وينشرها من خلال الصحافة، فأوصى إلى يعقوب صنوع، وهو يهودي الأصل اعتنق الإسلام، بإصدار جريدة «أبو نضارة زرقاء» (١٨٧٧)، وإلى سليم نقاش وأديب اسحق، الأرمني الأصل، بإصدار صحيفة «مصر» الأسبوعية وصحيفة «التجارة» اليومية الاسكندرانية (١٨٧٩)، كما ساعد سليم عنحوري على إصدار جريدة «مرآة الشرق» (١٨٧٩) وأمد هذه الصحف بالمال واستكتب

فيها بعض طلائع مفكري ذلك العصر من المصريين مثل الشيخ محمد عبده، وإبراهيم اللقاني وعبد الله النديم. وكان الأفغاني نفسه يكتب في بعض هذه الصحف تحت اسم مستعار هو «المظهر بن وضّاح»، كذلك كان وراء كثير من الصحف التي أصدرها يعقوب صنوع وسليم نقاش سواء في مصر أو في أوروبا. وكان جميع هؤلاء، الصحافيون منهم والمفكرون، أعضاء في المحفل الماسوني الذي أسسه الأفغاني في القاهرة مع شريف باشا عام ١٨٧٧، والذي ضم إلى جانبهم كثيراً من زعماء مصر السياسيين وضباطها ومثقفيها، مثل سعد زغلول وبطرس غالي وأحمد عرابي وبعض أعضاء مجلس النواب[1].

كان من الأسباب المباشرة لازدهار الصحافة في عهد الخديوي اسماعيل، هجرة عدد كبير من المثقفين والكتاب والفنانين «الشوام» المسيحيين إلى مصر بعد المذابح الدينية التي دبرها الباب العالي في لبنان وسوريا عام ١٨٦٠. وقد حمل هؤلاء معهم حقداً مريراً على الخليفة التركي بعدما عانوا من ضغوطه واستبداده الشيء الكثير، كما كانت نفوسهم تتطلع إلى الحرية والعدالة والمساواة التي تركوا بلادهم من أجلها. وقد لاقوا في بداية الأمر تشجيعاً كبيراً من اسماعيل الذي كان يخوض حرباً سياسية مريرة ضد الباب العالي وبعض الدول الأجنبية. دعوا في صحفهم ومجلاتهم إلى إحلال فكرة الوطن محل فكرة الخلافة، والاستعاضة عن الدعوة إلى التحرر من الخليفة بالدعوة إلى التحرر من الاستعمار الأجنبي[2]. وبقيت هذه الصحف والمجلات التي كانت تصدر في بيروت أو القاهرة أو اسطنبول مصدر الغذاء الفكري لقراء البلاد العربية ومثقفيها طيلة الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وقد لعبت دوراً بارزاً في تشكيل وعي العرب الاجتماعي والقومي، وعرفت المصريين بظروف الاستبداد السياسي والاجتماعي، والنظم السياسية الليبرالية، وأفكار النزعة الدستورية، والتحرر القومي بدلاً من الاتجاهات الدينية، كما عرفت القراء العرب بتطورات العلم الحديث وضرورة نشر

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ و٢٢٨.

(٢) أحمد هيكل: تطور الأدب الحديث في مصر، ٤٩ ـ ٥٠.

التعليم العلماني وحرية الفكر ومبادىء الحرية والعدالة والمساواة وتحرير المرأة[1].

وفي سوريا أصدر الرعيل الأول من المثقفين «اللبنانيين» صحفاً بعد فتنة ١٨٦٠ تدعو إلى التوفيق بين العقائد المختلفة، وإلى الاتحاد والتعاون في طلب الحرية والعدالة والمعرفة. يأتي في طليعة هؤلاء بطرس البستاني، الذي أصدر في عام ١٨٦٠ صحيفة «نفير سوريا» الأسبوعية، ودعا فيها إلى طلب المعرفة لأنها تؤدي إلى الاستنارة العقلية، وهذه الاستنارة تؤدي إلى القضاء على التعصب وتحلّ مكانه المثل العليا المشتركة بين الإسلام والمسيحية، كما أثبت ضرورة فصل الكنيسة عن الدولة ودعا إلى القومية[2]. وفي عام ١٨٧٠ أنشأ صحيفة «الجنان» الأدبية السياسية (نصف شهرية) وكان هدفها محاربة التعصب الديني والدعوة إلى التفاهم والاتحاد الوطني، لذلك جعل شعارها «حب الوطن من الإيمان»، وهو شعار لم يألفه الإنسان العربي حتى ذلك الحين. وفي الأستانة أصدر أحمد فارس الشدياق جريدة «الجوائب» عام ١٨٦٠ بدعم من السلطان العثماني، وكان لهذه الصحيفة شأن كبير حيثما كانت اللغة العربية منتشرة، إذ كانت تشرح أحداث السياسة العالمية، وتنشر ترجمات لوثائق دبلوماسية مهمة، وتعالج المشاكل الاجتماعية بفكر علمي منفتح، وتقابل بين الحياة الأوروبية، وبين الحياة الشرقية، مفضلة الأولى على الثانية لأن الأوروبيين منظمين ومجتهدين ومنتجين، تجمعهم وحدة اجتماعية تعلو على الفوارق في المعتقدات، ولا يتدخل رؤساؤهم الروحيون، على الأقل في البلدان البروتستنتية، تدخلاً زائداً في الشؤون السياسية، وتشترك نساؤهم اشتراكاً تاماً في حياة المجتمع، ويتربى أولادهم تربية حسنة، خلافاً لحالة الإهمال التي يعانيها الأولاد في الشرق[3].

---

(١) ز.ل. ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٨، ص ٧١ و٨٢.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٧.

(٣) البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٢٦.

لم يقتصر إصدار الصحف السياسية على اللبنانيين والمصريين وحدهم، بل صدرت مثل هذه الصحف في بعض الأقطار العربية الأخرى، وكان لها تأثير خافت في عقول قرائها. ففي العراق أنشأ مدحت باشا والي بغداد، أول صحيفة تظهر في تلك البلاد، وهي صحيفة «الزوراء» (١٢٨٦ هـ)، وتولى محمود شكري الألوسي تحرير القسم العربي فيها. وفي تونس أصدر حسين المتقدم صحيفة «نتائج الأخبار» التي كانت باكورة الصحف السياسية في المغرب العربي، أعقبها صدور صحيفة «الرائد التونسي» الرسمية، ثم صدرت في عام ١٨٨٨ صحيفة «الحاضرة» التي تشكلت حولها حلقة من المتنورين التونسيين المنادين بالحرية والإصلاح. ثم ظهرت صحيفة «الزهراء» لصاحبها عبد الرحمن الصنادلي ذي الميول الراديكالية الذي روّج للثقافة العلمانية والرقي التقني، ودعا إلى أن تكون أعمال الدولة موجهة لمصلحة الشعب. وفي الفترة ما بين ١٨٨٨ - ١٩٠٩ صدرت في تونس ٤٥ مجلة وصحيفة نتيجة للنشاط التنويري الكبير فيها. وفي الجزائر أصدر المستعمرون الفرنسيون في عام ١٨٤٧ أول صحيفة عربية هناك هي «المبشر»[١].

نشأت إلى جانب هذه الصحف السياسية، مجلات علمية عربية تعرّف بعلوم الغرب ومنجزاته الصناعية وتترجم وتشرح النظريات العلمية الجديدة بعد أن أصبحت اللغة العربية مطواعة للتعبير عن رموز هذه العلوم ومبادئها. تأتي «المقتطف» في طليعة هذه المجلات والصحف. أنشأها لبنانيان مسيحيان أستاذان في العلوم بالجامعة الأميركية، هما يعقوب صروف (١٨٥٢ - ١٩٢٧) وفارس نمر (١٨٥٦ - ١٩٥١)، بعد إدراكهما لدور العلوم الحديثة في نهضة الشعوب وإعادة تشكيل المجتمعات وتخليصها من براثن الجهل والتخلف.

كانت هذه الأفكار واضحة في ذهن صروف ونمر عندما أصدرا «المقتطف» في الجامعة الأميركية في بيروت عام ١٨٧٦ بتشجيع من رئيسها

---

(١) فيليب دي طرازي: تاريخ الصحافة العربية ج ١ المطبعة العربية، بيروت ١٩١٣، ص ٦٤ - ٦٦.

«كورنيلوس فانديك» الذي اقترح عليهما اسمها. وقد عبرا عن ذلك مباشرة في البيان الذي وزعاه في «الديار السورية»، قبل صدور المجلة الذي جاء فيه:

«لا يخفى أن الجرائد العلمية والصناعية من أفضل الوسائل لنشر العلم والصناعة وتسهيل تناولها للخاصة والعامة. ولما كانت خدمة الوطن فرضاً واجباً، وكنا بحيث يسهل علينا الاعتضاد بأهل العلم والفضل، والوقوف على كتب كثيرة متعددة اللغات يعتمد عليها في العلم والصناعة، واستحضارات متنوعة من فلسفية وكيماوية وفلكية وجيولوجية وفيزيولوجية وغيرها، وبناء على طلب كثيرين ممن يعرفون وسائلنا ويهمهم تقدم الوطن، عزمنا بعد الاتكال عليه تعالى، وبهمة أولياء الأمور العظام، على نشر جريدة علمية وصناعية سميناها «المقتطف» تصدر مرة في الشهر، وهي لا تتعرض لشيء من المسائل الدينية ولا السياسية على الاطلاق، بل تقتصر على المباحث العلمية، كالطبيعيات، والعقليات وما أشبه، والصناعية كالحراثة، والصياغة، والتصوير وما أشبه، والتاريخية كتاريخ العلماء، والصناع، والاكتشافات والاختراعات، وإنا سنبذل جهدنا في جعلها بسيطة العبارة، سهلة المأخذ عميقة الفائدة، أحكامها موضحة بالأشكال والصور على ما هو جار في الجرائد الإفرنجية، بحيث يستفيد منها أهل العلم والصناعة، وترتاح الخواطر إلى مطالعة ما فيها من أخبار العلم وأهله. وسنعتمد فيها على اقتطاف ما ناسب أحوال بلادنا من أفضل الكتب والجرائد إن شاء الله»[1].

أخذ الإطار المحدد في هذا البيان لعمل المجلة، وهو ميدان العلوم والصناعة، يتسع شيئاً فشيئاً حتى شمل الفنون والآداب والديانات والعلوم الاجتماعية وغيرها بسبب الارتباط الوثيق بين كشوفات العلم وما يزخر به المجتمع من تيارات فكرية متباينة. وقد تميّزت كتابات صروف ونمر بالجرأة حول نظريات علمية وتيارات فكرية غربية تختلف كثيراً عن أفكار العرب وبيئتهم وعاداتهم ومعتقداتهم الدينية مسيحيين كانوا أم مسلمين، مما أحدث

(١) راجع مقال عبد الله العمر في كتاب «المجلات الثقافية والتحديات المعاصرة»، كتاب العربي، الكويت، الكتاب الثالث، تموز/يوليو ١٩٨٤، ص ١٤ ـ ١٥.

ردود فعل عنيفة ضد تلك الكتابات، خاصة عندما تعرضت المجلة لنظرية «داروين» في التطور، وللنظريات العلمية حول نشأة الأرض ومصير الإنسان. وربما كانت المناقشات الحادة التي دارت بين «المقتطف» من ناحية ومجلتي «البشير» و«المشرق»، لسان حال الآباء اليسوعيين في بيروت من ناحية أخرى، خير دليل على ذلك[1].

لا تكمن أهمية «المقتطف» في كونها أول مناد باعتماد العلوم الغربية سبيلاً للنهضة والتخلص من الجهل، لأن مثل هذه الدعوة وجدت قبلاً في مصر وسوريا واسطنبول، لكن أهميتها تمثلت في كثافة المادة العلمية في صفحاتها من ناحية، وبالجهد الكبير الذي بذل في تحريرها وإخراجها من ناحية أخرى، مما خدم العلم والتيار العلمي في الوطن العربي خدمة كبيرة. إلا أن ما يؤخذ على نمر وفارس أنهما في صحيفتيهما «المقتطف» و«المقطم» (مجلة ثقافية سياسية) هادنا الاستعمار الإنكليزي لمصر بسبب اعجابهما بالغرب وحضارته في وقت كان المصريون يكافحون ضد هذا الاستعمار لنيل الاستقلال وبناء الدولة العصرية التي وضع أسسها محمد علي.

٥ ـ الجمعيات العلمية والثقافية:

تميز النصف الثاني من القرن التاسع عشر بظهور عدد من الجمعيات العلمية والأدبية في بلاد الشام ومصر، لعبت دوراً مؤثراً في حركة التنوير العلمية للعقل العربي في ذلك القرن.

كانت «جمعية الآداب والعلوم» التي أنشئت في بيروت عام ١٨٤٧ من أوائل هذه الجمعيات. اقترح إنشاءها ناصيف اليازجي وبطرس البستاني خلال السنوات الأولى من عملهما مع البعثة التبشيرية الأمريكية، وكان حافزها الرئيسي رفع مستوى المعرفة بين الشبان والكبار عن طريق اتصالهم بالثقافة الغربية مسايرة لانتشار التعليم في المدارس وظهور العناية الحديثة بالعلوم. وقد

(١) المرجع السابق، ص ١٩ ـ ٢٠. راجع أيضاً: مسعود ضاهر: الهجرة اللبنانية إلى مصر (هجرة الشوام)، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٠٤.

ضمت في كنفها مجموعة من المثقفين «السوريين» المسيحيين وأعضاء من البعثة التبشيرية الأمريكية، في مقدمهم إيلي سميث، والدكتور كورنيليوس فانديك (مما يدل على أنها كانت تحت رعاية هذه البعثة وإشرافها)، وكان اليازجي قيماً عليها والبستاني سكرتيراً لها، وبلغ عدد أعضائها حوالى خمسين عضواً بعد عامين من تأسيسها وكلهم من المسيحيين، مثل ميخائيل مشاقة، ويوحنا ثابت وسليم نوفل وميخائيل مدور ونوفل نعمة الله نوفل.

كانت هذه الجمعية التي استمرت حتى عام ١٨٥٢ الأولى من نوعها في بلاد الشام والعالم العربي. ظهرت في نشاطاتها العلمية بواكير الوعي القومي العربي من خلال محاولات إحياء أمجاد العرب ومآثر تاريخهم في ذاكرة الناس وبيان عظمة لغتهم. كما جذب الانتباه، من خلال المحاضرات التي ألقيت فيها، الإيمان العميق بقدرة العقل، والنزوع إلى نشر الثقافة العلمية، وطرح موضوع تعليم المرأة لأول مرة في الشرق العربي، وكانت الهيئات الاستشراقية في أوروبا على علم بنشاطها. وقد أعقبتها جمعيات أخرى كان لها دور فعّال في نمو الشعور القومي العربي وانتشاره، تأتي «الجمعية الشرقية» في طليعة هذه الجمعيات. أسسها اليسوعيون في بيروت عام ١٨٥٠ على نفس أهداف «جمعية الآداب والعلوم» السابقة. ضمت بين أعضائها أجانب وسوريين، كلهم من المسيحيين، لكن عمرها كان قصيراً كسابقتها فتوقفت عن العمل في نفس العام تقريباً.

جاءت «الجمعية العلمية السورية» التي أنشئت عام ١٨٥٧ أكثر تعبيراً وأصدق تمثيلاً من الجمعيتين السابقتين لأفكار المتنورين السوريين. كان جميع أعضائها من العرب، مسيحيين ومسلمين، تجمعهم أهداف واحدة لخدمة العلم والوطن، دون النظر إلى عقائد أعضائها الدينية. اقتصر الانتساب إليها على أبناء البلاد فقط، دون أية رعاية من المبشرين، إلا أن غاياتها ووسائلها وأنظمتها كانت كلها على غرار جمعية «الأدب والعلوم» السالفة، وقد بلغ عدد أعضائها حوالى ١٥٠ عضواً، من بينهم الأمير محمد أمين أرسلان الذي بقي رئيساً لها عدة سنوات، وحسين بيهم، وسليم البستاني، أحد أبرز مترجمي

عصره، وسليم كساب وفارس نمر، وكان شعارهم جميعاً: «رقي الوطن من خلال نشر المعارف». أثرت أحداث ١٨٦٠ الطائفية في نشاطات هذه الجمعية وجمدتها إلى حين أعيد تجديدها، فاشترك في عضويتها كثير من الشخصيات العربية البارزة التي كانت تعيش خارج سوريا، خاصة في القسطنطينية والقاهرة. وقد انصبت اهتماماتها على نشر الثقافة الغربية وتاريخ العرب وآدابهم، وعلى مسائل الاقتصاد والتجارة والصناعة والزراعة والطب والاكتشافات العلمية الجديدة، ودور المرأة في المجتمع[١].

لم يسبق أن حصل في بلاد الشام منذ بداية الاحتلال العثماني، مثل هذا التجمع الوطني من جميع الفئات والطوائف في جمعية واحدة وحول أهداف مشتركة أساسها الاهتمام بتقدم البلاد على مبدأ الوحدة الوطنية، والاعتزاز بالتراث العربي وأمجاده، ونشر المعارف العلمية الغربية.

كان ذلك أول مظهر للوعي الوطني الجماعي الذي تبلور في اتجاهات سياسية واجتماعية جديدة تطالب بالاستقلال عن الامبراطورية العثمانية، وبالقومية العربية بدلاً من الرابطة الإسلامية[٢]. ولا تزال القصيدة «الثورية» التي ألقاها إبراهيم اليازجي ابن ناصيف اليازجي، في إحدى الجلسات السرية لهذه الجمعية من أوائل الأصوات التي نادت بوحدة العرب القومية على أساس اللغة والتراث، والتي كان مطلعها:

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب
فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب
الله أكبر ما هذا المنام فقد
شكاكم المهد واشتاقتكم الترب
فشمروا وانهضوا للأمر وابتدروا
من دهركم فرصة ضنت بها الحقب

---

(١) ز.ل. ليفين: الفكر السياسي والاجتماعي الحديث، ص ٩٢.

(٢) جورج انطونيوس: يقظة العرب، ص ١١٩ - ١٢٠.

إلى أن يقول:

أقــداركــم في عــيــون الــتــرك نــازلــة
وحـقكـم بـين أيـدي الـتـرك مـغتـصـب
فيــا لقــومي ومــا قــومي ســوى عــرب
ولـن يضـيّـع فـيـهم ذلـك الـنسـب[1]

وللشيخ إبراهيم اليازجي قصائد أخرى مشبعة بروح التمرد والاعتزاز القومي، وتدعو علانية إلى الإصلاح والثورة، منها قصيدة مطلعها:

يا دولة الترك اتركي عنك العناد وباشري الإصلاحا
أولا فدونك ثورة تفني الجسوم وتخطف الأرواحا

أو قوله في قصيدة أخرى:

لــنـطلبـن بــحــد الــسـيــف مــأربــنــا
ولــن يخــيــب لــنــا في جــنــبــه ارب

وهي أول قصائد في الأدب العربي الحديث تدعو العرب إلى التخلص من الظلم التركي بكلمات نارية.

وفي عام ١٨٧٠، كتب سليم البستاني أحد أعضاء الجمعية: «ستستعيد الأمة العربية غداً ما فقدته أمس، عن طريق انجاز الوحدة وبقوة الولاء للأمة، وهو ما يتمشى مع التكامل الوطني لا الديني»[2]. إنها كلمات جديدة لم تألفها أذهان العرب من قبل، وبذوراً أنبتت فيها بعد حركة الإحياء العربي على أساس قومي. وفي عام ١٨٨٢ ظهرت في بيروت جمعية ثقافية تنويرية جديدة تحت اسم «الأكاديمية الشرقية» جمعت بين أعضائها لفيفاً كبيراً من

(١) لا يوجدنص كامل لهذه القصيدة لأنها لم تدون خوفاً من بطش السلطات التركية. وقد ذكر أحمد عزت الأعظمي في كتاب «القضية العربية» الصادر في بغداد عام ١٩٣١، واحداً وأربعين بيتاً من هذه القصيدة.

(٢) ز.ل. ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ٧٦ ـ ٧٧.

المستشرقين وكبار المتنورين «السوريين» مثل: فانديك، وإبراهيم اليازجي، ويعقوب صروف، وفارس نمر، وبطرس البستاني وغيرهم. ولا بد من ذكر جمعيات أخرى ساهمت في نشر المعرفة وتنوير أذهان الناس، مثل «جمعية باكورة سورية» التي أنشأتها الفتيات المتعلمات في سوريا عام ١٨٨١، ثم جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية التي أسستها نخبة من المثقفين المسلمين عام ١٨٨٠، ثم «جمعية زهرة الإحسان» التي أنشأها الروم الأرثوذوكس عام ١٨٨٠ «لتعليم الفتيات وترقية نفوسهن» وما تزال هاتان الجمعيتان مستمرتان في العمل حتى اليوم. أما الجمعيات العلمية في مصر فقد بدأها الأجانب أيضاً، ولا شك بأن أولها وأعظمها على الإطلاق هو المجمع العلمي الذي أنشأته الحملة النابوليونية، وصدر عنه ذلك السفر العظيم «وصف مصر» الذي حوى أدق المعلومات عن جغرافية مصر الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية والبشرية. وفي عام ١٨٥٩ تأسس المعهد المصري، كما أسس بعض المثقفين المتنورين «جمعية المعارف» التي عنيت بإحياء عدد كبير من كتب التراث الأدبية والتاريخية في المشرق والأندلس. وفي عام ١٨٧٠ أنشئت دار الكتب المصرية بناء على اقتراح المفكر المتنور علي مبارك لنشر الثقافة وإنماء الوعي بين الناس. وفي تونس تأسست في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين جمعيات ثقافية تنويرية تدعو إلى نشر الثقافة العلمية الحديثة «لأن المعارف محور المدنية والزم لنا من الماء للظمآن». من هذه الجمعيات الجمعية «الخلدونية» (١٨٩٦)، ثم جمعية خريجي الصادقية التي تأسست عام ١٩٠٥ لنشر الفكر الأوروبي وثقافته[١].

٦ ـ الترجمة واللغات:

الترجمة جسر تعبر عليه الأفكار والثقافات بين الشعوب. وقد أحدثت بعض الأفكار المترجمة خللاً، بل ثورة، في بعض المجتمعات المنقولة إليها. وهذا ما حصل عندما ترجمت أمهات الكتب اليونانية والفارسية والهندية إلى

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦.

اللغة العربية إذ أحدثت ثورة في العقل العربي. وعندما ترجمت بعض المؤلفات العربية العلمية والفلسفية إلى اللغة اللاتينية خلال العصور الوسطى، أحدثت ثورة في العقل الأوروبي، ثمرتها الحضارة الحديثة، وعندما حاول محمد علي إقامة دولة متطورة في مصر على الطراز الغربي، كانت الترجمة والبعثات العلمية إلى أوروبا من الوسائل الأساسية التي اعتمدها لنقل مفاهيم العلوم الغربية ومبتكراتها التكنولوجية إلى عقول المصريين. وكانت الحكومة تعلق أهمية كبرى على رجال البعثات بعد عودتهم لترجمة كتب العلوم التي درسوها، والظفر بأكبر عدد منها في أقصر زمن ممكن.

كانت مدرسة الترجمة التي أنشأها محمد علي سنة ١٨٣٥، إحدى انجازاته التنويرية المهمة، التي كانت تزود مصر ومدارسها بالمترجمين وأساتذة اللغات والإداريين الكفوئين، ومعقلاً للبحث العلمي الجاد بإشراف الطهطاوي الذي كان يلقي على طلبتها دروساً في الأدب والشرائع الإسلامية والغربية، مما حولها إلى ما يشبه الجامعة بالمعنى الحديث. وفي عام ١٨٤١ ألحق بها قلم الترجمة الذي يشبه المجمع العلمي، والذي قسم إلى أربعة أقسام: الأول لترجمة الرياضيات، والثاني للعلوم الطبية والطبيعية، والثالث للعلوم الاجتماعية، والرابع للترجمة التركية، وكان الطهطاوي شيخ المترجمين وأعظمهم أثراً. وقد تعدّى ما ترجمه خريجو هذه المدرسة خلال أربعين عاماً، الألف كتاب في شتى فروع المعرفة، بينها قسم كبير من الفكر الفرنسي التنويري، بينما لم تتعد الكتب العثمانية الصادرة خلال أكثر من قرن (١٧٢٧ - ١٨٣٠) الأربعين كتاباً، معظمها في الشعوذة والخرافات[1]. كونت هذه الترجمات نواة المفاهيم السياسية والاجتماعية والثقافية التي نادى بها مثقفو النهضة العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويعزى الدور التنويري الريادي الذي لعبه المثقفون السوريون المسيحيون إلى اتصالهم المبكر

(١) حسين فوزي النجار: رفاعة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة، سلسلة أعلام العرب رقم ١٢٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧، ص ١٠٨. انظر أيضاً محمد عمارة: تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، ص ٧٩.

بالفكر الغربي الحديث من خلال دراستهم اللغات الأوروبية، خاصة الفرنسية والإنكليزية، في مدارس الإرساليات التبشيرية إلى جانب تضلعهم بلغتهم الأم. وقد اعتمد محمد علي على بعضهم في مؤسساته التعليمية الأولى لترجمة مواد التدريس والكتب من اللغات الأجنبية إلى العربية، كما ساهمت معرفتهم باللغات الأجنبية في تأسيس الصحف والمجلات العلمية والسياسية الرائدة باللغات العربية والأجنبية ونجاحهم في حقول الإدارة والتجارة والصناعة والمال والخدمات، وفي الإطلاع الدائم على مستجدات الثقافة الغربية الحديثة ومنجزاتها العلمية. جدير بالذكر أن حركة الترجمة في بلاد الشام بدأت في مطلع القرن التاسع عشر، لكنها اقتصرت في بادىء الأمر على الكتب الدينية، بتشجيع من الإرساليات التبشيرية، وكان من ثمراتها ترجمة التوراة والإنجيل إلى العربية. ويذكر بعض الباحثين أن مؤلفات أوروبية ترجمت إلى العربية في القرن الثامن عشر، مثل كتاب «تاريخ روسيا» الذي ترجمه القس انطوان صباغ والياس نقولا فخر عام ١٧٧٢[١].

الثورة العرابية وصراع الأفكار الحديثة:

كانت الثّورة العرابية أول اختبار لمدى تأثير وقوة الأفكار الجديدة التي خلقتها هذه العوامل في الفكر والواقع العربيين، خصوصاً العلاقة بين الدين والدّولة، وبين طروحات اتباع الفكر السلفي والفكر العلماني. وكانت الأفكار التي تتجاذب رجالات هذه الثورة تعبر عن الاتجاهات الجديدة للفكر السياسي والاجتماعي في مصر وعلاقتها بتلك الطروحات.

«إن بلادي لم تعد في افريقيا، بل إنها أصبحت بالفعل جزءاً من أوروبا، وصار من الطبيعي ترك طرق الحكم القديمة، وقيام نظام حكومي يتفق مع حالة البلاد الاجتماعية». إن هذه الكلمات التي قالها الخديوي

---

(١) محمد نجم: العوامل الفعالية في تكوين الفكر العربي الحديث، في «الفكر العربي في مائة سنة» الجامعة الأميركية بيروت ١٩٦٧، ص ٥٤.

إسماعيل للقنصل الإنكليزي في مصر، تعكس إلى حد بعيد المدى الذي وصلت إليه الجهود التحديثية التي بدأها محمد علي وتابعها بعض أبنائه وأحفاده، وخاصة إسماعيل، لكنها تعكس في الوقت نفسه تخلف النظام السياسي الذي كان يسير تلك الجهود ويجسدها. وإذا كان إسماعيل يعتقد أن حالة البلاد الاجتماعية قد تطورت مع تطور الاقتصاد المصري، فإن الواقع كان يخالف هذا الإدعاء ويدحضه، وثورة أحمد عرابي هي التعبير الحي عن ذلك. إن إقامة نظام دستوري على النمط الأوروبي، وإزالة الفوارق بين الطبقات، خاصة الجيش، والتحرر من النفوذ الأوروبي الجاثم على صدور المصريين، فقرائهم وأغنيائهم، إنما كانت في صلب المطالب الوطنية المصرية، ومن ضمنها مطالب أحمد عرابي التي رفعها إلى الخديوي توفيق يوم سار على رأس مظاهرة الجيش في ٩ سبتمبر (أيلول) ١٨٨١ وقال للخديوي: «طلباتنا هي اسقاط الوزارة المستبدة وتشكيل مجلس للنواب على النسق الأوروبي، وإبلاغ الجيش العدد المعين في الفرمانات السلطانية...» وعندما قال له الخديوي: «كل هذه المطالب لا حق لكم فيها، وأنا ورثت ملك هذه البلاد عن آبائي وأجدادي، وما أنتم إلا عبيد احساناتنا»، رد عليه عرابي: «لقد خلقنا الله أحراراً وإننا لن نستعبد بعد اليوم...»[1].

كان عرابي من أصول فلاحية، عرف عنه حب الإطلاع، والشعور الوطني والذكاء الحاد. درس باهتمام كبير الثورة الفرنسية وحروب نابوليون والحركة التحريرية في ايطاليا، وكان إلى جانبه ضباط وطنيون أمثال علي الرومي وعبد العال حلمي، وعلي فهمي، ومحمود فهمي الذين رفعوا لأول مرة في تاريخ مصر شعار «مصر للمصريين» ونادوا بأن مصر أمة لها الحق بأن تتمتع بكيان دولة مستقلة. وقد اتخذت حركتهم الوطنية بعداً ايديولوجياً عندما عبر عن أفكارهم بعض المثقفين المتنورين أمثال أديب اسحق وعبد الله النديم ومحمود سامي البارودي، والشاعر صالح مجدي وبعض رجال الدين الأزهريين

---

(١) عزت القرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة رقم ٣٠، الكويت حزيران/يونيو ١٩٨٠، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

من تلامذة جمال الدين الأفغاني، وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده والشيخ حسن العروي والشيخ محمد عليش.

لم تكن مطالب عرابي والوطنيين المصريين ذات أساس ديني، بل سياسية في جوهرها. كانوا يريدون الأخذ عن الغرب من أجل مجابهة الغرب (استراتيجية محمد علي). لقد اكتشفوا أن قوة أوروبا لا تتمثل فقط بعلومها وصناعتها وجيوشها وإدارتها، بل أيضاً في أفكارها ونظمها السياسية الحرة. وكان خير الدين التونسي قد توصل إلى هذا الاستنتاج حين قال بأن اصطناع وسائل قوة الغرب يشترط الأخذ أيضاً بتنظيماته السياسية المؤسسة على دعامتي العدل والحرية. أي أن الأخذ عن أوروبا يقتضي عدم الإبقاء على الإطارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الموروثة، بل لا بد من تغييرها. من هنا نشأ الاهتمام لدى الوطنيين المصريين بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية إلى جانب القضايا السياسية، فأخذوا يناقشون مسائل السخرة والجهل والعبودية والعدالة وتخفيض الضرائب وإنهاء احتكار الاقطاعيين لمياه ري الحقول، وإنشاء بنك زراعي لتنشيط الزراعة في الأرياف، وتخليص الفلاحين من براثن المرابين الأجانب، وإصلاح القضاء، و «إقامة مملكة العدل». وأكد عرابي على هذه المسائل في رسالة بعث بها إلى «بلانت» في نيسان ١٨٨٢، حيث قال: «ليس لدينا غير هدف واحد: تحرير البلاد من العبودية، ومن انعدام العدالة، ومن نير الجهل، وتمكين شعبنا من الحالة التي تسمح له بتلافي أية إمكانية لعودة الاستبداد»[(١)].

كانت هذه الأهداف في صلب برنامج الحزب الوطني الذي تأسس عام ١٨٨١ على أيدي الوطنيين، والذي جاء فيه: «لقد عرف المصريون في غضون السنوات القلائل الأخيرة ما هي الحرية وقرروا استكمال تكوينهم القومي...، وهم يرجون التوصل إلى ذلك من خلال برلمان عامل، ومن

---

(١) انظر كتاب: W. Blunt, Secret History of the English occupation of Egypt, London 1907 - P. 246.

خلال حرية النشر، ومن خلال التنمية الشاملة للمعارف بين كل طبقات المجتمع». «إن الهدف النهائي للحزب الوطني هو البعث الثقافي والأخلاقي للأمة عن طريق أحسن مراعاة للقوانين، وتطوير الثقافة وتوفير الحرية السياسية التي تعتبر عين الحياة»[1].

استطاعت الحركة الوطنية أن تحصل على أحد مطالبها الأساسية، وهو إنشاء مجلس نيابي على النمط الأوروبي، وأصبح لها ثلاثة معاقل تحتمي بها وتعبر عنها، وهي: الحزب الوطني، والمجلس النيابي، والجيش. وكانت استراتيجيتها البعيدة تقوم على الخلاص من الحكم الأجنبي ونفوذه وتسلم الوطنيين زمام السلطة. ولهذا السبب أصبح شكل النظام السياسي للبلاد من مشاغلها الأساسية.

كان أتباع عرابي من أنصار الحكم الجمهوري، لكنهم أعربوا عن خشيتهم من أن يكون الشعب المصري غير مهيأ لمثل هذا الحكم. وانعكس ذلك على نشاطهم السياسي، فدعوا إلى إنشاء نظام دستوري ملكي باعتباره أقرب الأشكال إلى مستوى الوعي السياسي للمصريين في ذلك الوقت، وخاصة رجالات الأزهر. ويبدو أن طموحاتهم في إقامة نظام جمهوري على النمط السويسري لم تكن محصورة في مصر وحدها، بل شملت أيضاً سوريا والحجاز، في نطاق جمهورية واحدة. وهي أول إشارة عن طموحات وحدوية عربية لدى الوطنيين المصريين بعد إبراهيم باشا. وقد عبر الشاعر الوطني محمود سامي البارودي عن هذا الطموح بقوله: «لقد كنا ننزع منذ البداية الأولى لحركتنا إلى تحويل مصر إلى جمهورية صغيرة مثل سويسرا، ثم تنضم لنا فيها بعد سوريا والحجاز. لكننا رأينا أن جزءاً من العلماء المتخلفين عن العصر غير مستعدين بالمرة لتقبل هذه الأفكار. وبالرغم من هذا فسنسعى إلى أن تصبح مصر جمهورية حتى توافينا المنية[2]. «كما عبر عنه عرابي عندما قال

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٥٨ ـ ٥٥٩.

(٢) عمر الدسوقي: في الأدب العربي الحديث، ج ١، القاهرة ١٩٤٨، ص ١٨١.

للقنصل الفرنسي «رينيج» إنه ينحني إجلالاً أمام الجمهورية الفرنسية، وأنه يود لو كان مواطناً في جمهورية، لأن الجمهورية هي راية الفلاحين الثوار ورمز الحرية والمساواة والإخاء، وأن هذه المبادىء مستمدة عنده من القرآن، وليست مستعارة من المفاهيم الأوروبية التي لا يعرفها»[1].

كلام البارودي حول دور العلماء «الرجعي»، وكلام عرابي عن استمداده فكرة الجمهورية من القرآن يعكس صدام الأفكار العلمانية الجديدة مع الفكر الإسلامي التقليدي الجامد الذي كانت عليه الأغلبية الساحقة من المسلمين المصريين. اضطرت الحركة الوطنية، مراعاة لهذه الناحية الدينية، ولعدم تبلور الوعي السياسي الشعبي، إلى المطالبة بملكية دستورية بدلاً من النظام الجمهوري، «استجابة لمقتضيات الشريعة الإسلامية». وقد عبّر عن ذلك الشيخ محمد عبده في مقال نشره في صحيفة «الوقائع المصرية» الرسمية عام ١٨٨١ مبرراً مشروعية الحركة الدستورية في مصر بقوله: «يميل بعض الناس إلى المطالبة «بالشورى» (الجمعية النيابية ـ البرلمان) ورفض الحكم المطلق، ليس مجرد رغبة في تقليد الأجانب، بل إنه يستجيب لمقتضيات الشرع». وفي حزيران ١٨٨٢ أذاع شيوخ الأزهر بياناً أعلنوا فيه «الجهاد» ضد الكفار. وأكد الشيخ محمد عليش الذي كان نصيراً لعرابي، في بيان وجهه إلى الشعب، «أنه رأى النبي في منامه، وأنه ذكر له أن عرابي سيكون محرراً لمصر والمصريين». كما أفتى بعض مشايخ الأزهر المؤيدين للثوار الوطنيين «بأنه لا يصح أن يكون توفيق حاكماً للمسلمين بعد أن باع مصر للأجانب باتباع ما يشير عليه القنصلان، ولذلك وجب عزله.. وأن مصر تؤيد عرابي». وأفتى الشيخ حسن العدوى بشرعية عصيان الخديوي فقال: «إنه بأمر الله ورسوله لن تطاع أوامر الخديوي، وأن الوقت قد حان لنشوب حرب مقدسة». وفي هذا السياق أرجع عرابي نسبه إلى النبي محمد ليستقطب حوله الجماهير بعد استقطابه المثقفين من المصريين، مما يدل على أن بعض الوطنيين لم يكونوا قادرين على تجاوز العقيدة الدينية وفصلها عن الشعور الوطني. إلا أن ذلك لم يمنع الحركة الوطنية من

---

(١) W. Blunt: Secret History - P. 481.

تـطويع الشعـور الديني لمتـطلبات الشعـور القومي بسبب التـركيب الديني للسكان، وقد عبّر عن ذلك أنصار نزعة الجامعة الإسلامية مثل عبـد الله النديم، حين دعوا إلى وحدة الشعب المصري القوميـة بصرف النـظر عن عقائدهم الدينية.

تجسد هذا «الاتجاه القومي» في برنامج الحزب الوطني الذي أكد على أنه حـزب سياسي وليس حـزباً دينيـاً، وينتمي أعضاؤه إلى مختلف العقـائـد والمذاهب، وأغلبية أعضائه مسلمة لأن تسعة أعشار المصريين مسلمون، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر وينطق بلغتها منضم إليه. فهو لا يفرق بينهم، معتبراً كافة المواطنين أخـوة، وينبغي أن يتمتعوا بحقـوق سياسية متساوية، وأن يكونوا سواسية أمام القانون»[1].

وقع الوطنيون المصريون في تناقض واضح حين ذكروا في مقاطع أخرى من برنامج الحزب أنهم متشبثون بالسلطان التركي كخليفة للمسلمين وحام لوحدتهم، ومدافع عنهم ضد مخططات الغرب العدوانية، وأنهم يقبلون بالتبعية الدينية لهذا الخليفة إلى جـانب مناداتهم بـالقوميـة المصريـة وشعار «مصـر للمصريين». نقرأ ذلك في السطور الأولى من البيان الذي نشرته جريـدة «التايمز» اللندنية في أول كانون الثاني (يناير) عام ١٨٨٢، والذي جاء فيه: «إن السلطان عبد الحميد يتمتع بالإجلال باعتباره «صاحب مصر ومالكها، وبوصفه الخليفة الحالي للمسلمين ورئيسهم الروحي»[2].

نجد مثل هذا الاتجاه أيضاً عند أحمد عرابي الذي قال في مذكراته: «معترفون بسيادة مولانا السلطان الأعظم، وأننا نرجو أن تجتمع كلمة المسلمين في سائر الأقطار وتتحد قلوب المؤمنين لتكون يداً واحدة في وقاية دولتنا من جميع النوازل، أعاذنا الله منها. ولا نشك في أن إخواننا المسلمين يجدّون في بعث الاتحاد بينهم وجمع الكلمة على تأييد ملكنا وسلطاننا المعظم خلد الله

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٥٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٣.

سلطانه». ثم يعود ليقول في مكان آخر: «إننا جميعاً أبناء السلطان، ونعيش في أسرة واحدة، ولكن كما هو الحال في الأسرة، فنحن أهالي الأقطار الإسلامية لكل منا حجرة مستقلة يترك لنا أمر تنظيمها حسب إرادتنا»[1]. وقد وقع الوطنيون المصريون في تناقضات أخرى عندما طالبوا بالديموقراطية الدستورية غير مدركين أنها في الأساس، فكرة أوروبية مؤسسة على نظرية الحق الطبيعي، وكان ظهورها نتيجة تطورات اقتصادية واجتماعية وفكرية في المجتمعات الأوروبية، وليس لها جذور في تراثها الديني التقليدي. ولكن لويس صابونجي، أحد المقربين من الثورة العرابية والوطنيين المصريين، كان يعتقد أن موقفهم هذا من السلطان العثماني كان مناورة، باعتباره حاكم أقوى دولة إسلامية تستطيع مواجهة مخططات الغرب العدوانية، وأنهم كانوا يريدون استخدام هذا السلطان ما دام لازماً لهم، وما داموا لم يصبحوا بعد على درجة من القوة تمكّنهم من إعلان أنفسهم جمهورية مستقلة. وكان هذا شيئاً أساسياً في برنامجهم منذ البداية. وللتدليل على صحة رأيه يتابع صابونجي قائلاً: «لقد سمعت كيف كان سامي البارودي ومحمد عبده والنديم يلعنون كل السلاطين والأتراك من جنكيزخان إلى هولاكو وعبد الحميد. إنهم يعدون الأمة لشكل من أشكال الحكم الجمهوري»، وأنهم في بيان الحزب، «قد قرروا حازمين الدفاع عن حقوقهم وامتيازاتهم القومية، والاستعانة بكل الوسائل الممكنة لصد محاولات أولئك الذين يريدون إنزال مصر مرة أخرى إلى مستوى جفتلك تركي[2]، (أي اقطاعية تركية).

وعلى الرغم من هذه النفحة القومية العلمانية التي تضمنها البيان، فإن الوطنيين اعترفوا فيه بكافة الديون المترتبة على مصر للأجانب، وأعربوا عن ثقتهم بأن أوروبا سوف تساعد في ازدهار مصر وبناء اقتصادها، حتى أن الشيخ محمد عبده وسامي البارودي، الزعيمان البارزان للحركة الوطنية، كانا ينويان دعوة الإنكليز إلى المساعدة على تحرير مصر، كما عبر عرابي نفسه بعد

---

(١) راجع، رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ص ٢٦.

(٢) W. Blunt, Secret History - P. 557.

هزيمته، عن أمانيه في أن يحقق الإنكليز مقاصده. وهذا يدل على قصور في الوعي السياسي لهؤلاء الوطنيين. ومما له دلالته في هذا المجال، أن برنامج الحزب الوطني المذكور صاغه الشيخ محمد عبده بمعرفة القنصل العام الإنكليزي في مصر، وتولى صديقه الشاعر والفنان والمستشرق الإنكليزي «ألفرد بلنت» إعلانه على الرأي العام العالمي في جريدة «التايمز» اللندنية في أول عام ١٨٨٢. كما وأن جمال الدين الأفغاني وتلامذته المقربين كالشيخ محمد عبده، وأديب اسحق، ومعظم زعماء الثورة والحركة الوطنية كأحمد عرابي، وسامي البارودي، وعدد من كبار رجالات الدولة، كانوا من الماسونيين المتأثرين بأفكار الثورة الفرنسية يوم كانت الماسونية مركز جذب لأصحاب الفكر الحر، بسبب موقفها المناهض لسلطان الكنيسة والاقطاعيين، وسعيها للفصل بين الكنيسة والسياسة، وتحرير العلم والعلماء من سلطة الكهنوت وعسفه، ويتجلّى ذلك في دعوة الأفغاني إلى التقريب بين الأديان التوحيدية الثلاثة لأنها ترجع في رأيه إلى أصول واحدة، لكن اتجار رؤساء هذه الأديان بها هو الذي وسع شقة الخلاف بينها. ولهذا السبب تحلق كثير من اليهود والنصارى حول الأفغاني كتلاميذ وأتباع، بالإضافة إلى أن مجلسه كان يضم الكثيرين ممن كانوا أعضاء في «جمعية مصر الفتاة»[1].

---

(١) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج ١، ص ١٥٣، وكتابه: الإسلام والحضارة الغربية، ط ١، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٧٩، ص ٦٩، تجدر الإشارة إلى أن الأفغاني عاد وانقلب ضد الماسونية فيما بعد وانتقدها. راجع بهذا الصدد الأعمال الكاملة للأفغاني، تحقيق محمد عمارة، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٨ ص ٥٢١ - ٥٢٢

الفصل الرابع

التيار الاصلاحي الاسلامي ومفاهيمه

«إن تمسكنا بالماضي إلى هذا الحد هو من الأهواء التي يجب أن ننهض جميعاً لمحاربتها لأنه ميل يجرنا إلى التدني والتقهقر، ولا يوجد سبب في بقاء هذا الميل في نفوسنا إلا شعورنا بأننا ضعاف عاجزون عن إنشاء حالة خاصة بنا تليق بزماننا ويمكن أن تستقيم بها مصالحنا».

قاسم أمين

تمحور الفكر السياسي في مصر والهلال الخصيب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حول ثلاثة أفكار رئيسية: الفكرة الإسلامية والفكرة العثمانية والفكرة القومية.

تشير الفكرة الأولى إلى معنى ديني لوحدة المسلمين، وتشير الثانية إلى معنى سياسي، بينما تعبر الثالثة عن اتجاه علماني سياسي يناقض الفكرتين السابقتين. الفكرة الأولى أقدم الأفكار الثلاثة وأكثرها تجذراً في الوعي التاريخي والسياسي للمسلمين، وهي تستند على الشعور الحاد بالوحدة

الروحية العامة والعروة الوثقى التي تربط بين جميع المسلمين في أي مكان وجدوا، وهي فكرة ترجع في أصولها إلى عهد الرسول العربي حين التف حوله المهاجرون والأنصار «متعصبين بعصبة الإسلام لقتال الغزاة والمشركين». وقد أصبحت الخلافة والحج إلى مكة ركنا هذه الوحدة بعد وفاة النبي، وبلغت ذروتها في انتصار صلاح الدين الأيوبي على الصليبيين وطردهم من أرض المسلمين، لكن هذه الوحدة أصيبت بالوهن والانحلال في العصور الوسطى بعد تفرق المسلمين شيعاً وأحزاباً ودولاً متناحرة، ثم عادت وانتعشت من جديد في القرن التاسع عشر نتيجة تحديات الغرب العسكرية والثقافية والاقتصادية للعالم الإسلامي الذي كانت الأمبراطورية العثمانية آخر قلاعه الحصينة.

اتخذ الصراع بين الأمبراطورية العثمانية والدول الأوروبية أبعاداً دينية كادت أن تكون امتداداً للفكر الصليبي في العصور الوسطى. كانت روسيا تحرض دول البلقان (المسيحية) وتمدها بالسلاح للتخلص من حكم المسلمين الأتراك ورميهم في البحر. وكانت العرائض تنهال على فكتوريا ملكة انكلترا لانقاذ المسيحيين من مذابح المسلمين، وكان «جلادستون» زعيم حزب الأحرار الإنكليزي يتهم الأتراك في مقالاته وخطبه باضطهاد المسيحيين في الامبراطورية، واصفاً السلطان عبد الحميد «بالشيطان وعدو المسيح»[1].

فعل ذلك أيضاً سكرتير سفارة انكلترا في الآستانة «بارنج» (اللورد كرومر فيما بعد) عندما اتهم الأتراك بارتكارب جرائم بشعة بحق المسيحيين في البلقان. وكانت الحملات ضد الإسلام والمسلمين تملأ أعمدة الصحف الأوروبية، فكان على الأمبراطورية العثمانية، لكي تستمر ككيان سياسي، أن تبقي على طابعها الديني الإسلامي، وعدم التجسد في هوية قومية تركية خوفاً من تزايد المد القومي في ولاياتها، وتهديد وحدتها السياسية.

---

(١) الماوتلين، عبد الحميد ظل الله على الأرض، ترجمة راسم رشدي، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٠، ص ٧٢ - ٨٤.

أثار هذا التحريض الصليبي المترافق مع غزو متعدد الوجوه والأهداف، ردات فعل عنيفة في مشاعر المسلمين، وأدى إلى تحول جذري في تفكيرهم السياسي وفي علاقاتهم مع أوروبا ونظرتهم إليها، خاصة زمن السلطان عبد الحميد حيث بلغ تهالك الأمبراطورية ذروته. لم يعد أمام هذا السلطان من سلاح دفاعي يلجأ إليه أمام المظاهر العدوانية الأوروبية سوى الشعور الديني، وبعث فكرة الجامعة الإسلامية كرابطة دينية سياسية، تجمع المسلمين في مختلف أنحاء العالم حول مركزي السلطنة والخلافة كرمزين لوحدة المسلمين في مواجهة الأخطار الخارجية والأفكار العلمانية والليبرالية والقومية التي أخذت تنتشر في داخل الأمبراطورية وفي ولاياتها، وتهدد وحدتها ومبرراتها الدينية. وكان الشعار الذي وضعه لهذه الجامعة هو «يا مسلمي العالم اتحدوا»[١]. انطلاقاً من هذا الشعار أخذ يدعو إلى تحرير المسلمين التتار من السيطرة الروسية في القوقاز وتركستان، ومن سيطرة الفرنسيين في شمال أفريقيا، ومن السيطرة الإنكليزية في الهند، وينشر أخباراً عن مجازر وحشية يقترفها المسيحيون في البلقان ضد أطفال المسلمين وفتياتهم، لتكون ذريعة له لضرب ثورة الأرمن في بلاده. أما على الصعيد الإيديولوجي، فكان الخطر الداهم الآخر، هو غزو الأفكار والقيم الأوروبية للمجتمعات الإسلامية، مما ساعد في نمو شعور عميق بالمذلة والدونية في نفوس المسلمين أمام تلك الأفكار والقيم[٢].

كانت الدعوة إلى الوحدة الدينية موجهة أساساً إلى الرعايا المسلمين غير الأتراك، كالأكراد والألبان، والعرب على وجه الخصوص. واستعان عبد الحميد لتحقيق ذلك برعايا من أصل عربي، على رأسهم فارس الشدياق وجريدته «الجوائب»، وعدد من المشايخ من أتباع الطرق الذين تنافسوا في تمجيد دعوته واكتساب عطفه، كالشيخ أبو الهدى الصيادي (من أتباع الطريقه الرافعية) الذي كان من أقربهم إليه وأشدهم تأثيراً فيه. دافع هذا الشيخ عن

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

(٢) M.Rodinson, Marxisme et monde musulman, Paris, Seuil, 1972.P.187 - 188.

حق عبد الحميد في الخلافة ودعا المسلمين للالتفاف حول عرشه، وقال بأن الخلافة ضرورة إيمانية، انتقلت شرعياً من أبي بكر إلى العثمانيين، وبأن الخليفة هو ظل الله على الأرض، ومنفذ. أحكامه، وعلى المسلمين إطاعته، وشكره إذا أصاب، والصبر إذا أخطأ، وبأن عليهم، إذا أمرهم بمخالفة أحكام الشريعة، أن يلجأوا قبل عصيانه إلى النصيحة له والدعاء، لأن الله أقوى منهم على تغييره[1]. كان إلى جانب هذا التيار فريق آخر له نفس الأهداف، لكن أتباعه قالوا بأن الحكم الإسلامي الفردي لا يمكن أن يشكل محوراً للوحدة الإسلامية. فقد أنكروا على عبد الحميد هذا الهدف لأغراض شخصية، وكان السنوسيون في المغرب، والمهديون في السودان، وجمال الدين الأفغاني وتلامذته في مصر، هم رموز هذا الفريق والمعبرون عنه.

الافغاني: فكره السياسي والديني

كان الافغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) من أكثر رجال الدين المسلمين تحسساً وأعمقهم إدراكاً بمدى الخطر الداهم الذي أصبح يمثله الغرب على الإسلام والمسلمين، وبمدى الهوة السحيقة التي أصبحت تفصل بين الفريقين. وقد جمع في شخصه مزيجاً من الشعور الديني والوطني والراديكالية الأوروبية مع ثقافة دينية وسياسية وفلسفية عميقة[2]. أصوله فارسية شيعية كما أثبتت الدراسات الحديثة[3]. كان يسعى إلى توحيد شطري العالم الإسلامي السني والشيعي، وإلى تغيير واقع المسلمين الديني والسياسي والحضاري بكل الوسائل المتاحة له. حاول تكوين رأي عام وطني، ونشر الوعي السياسي والاجتماعي بين العرب والمسلمين من خلال التشجيع على إصدار الصحف والمجلات التي تعبر عن أفكاره. أشعل الثورة في كل بلد إسلامي حل فيه.. من أفغانستان

---

(١) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٣٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٣) راجع حول هذا الموضوع كتاب Iraj Afshar et Asghar Mahdavi, Documents inédits concernant seyyed Jamal al-din Al Afghani, Univ.De Tehéran 1963.

والهند، إلى إيران ومصر التي أمضى فيها أخصب فترات حياته وأخطرها (١٨٧١ - ١٨٧٩)، حيث تتلمذت عليه مجموعة من شبابها المثقف وشيوخها الأزهريين. لم يترك سوى القليل من الآثار الفكرية، تمثلت في مقالاته السياسية، وافتتاحياته في مجلة «العروة الوثقى» وأحاديثه لمريديه، ورده على الدهريين، وعلى «أرنست رينان» عن «الإسلام والعلم». بإمكاننا استناداً إلى هذه المصادر تلمس اتجاهاته الفكرية وأهدافه السياسية والاجتماعية والدينية.

فكره السياسي

عكست أفكاره السياسية وعياً عميقاً بمشكلات العالم الإسلامي وبمخططات الدول الأوروبية الاستعمارية في عصره. وكان هذا الوعي مصدر شهرته ونفوذه لدى المثقفين وكبار المسؤولين في العالمين العربي والإسلامي. وبحكم كونه متحدراً من سلالة النبي العربي، اعتبر نفسه مسؤولاً عن حل مشكلات المسلمين الخارجية المتمثلة بالاستعمار، والداخلية المتمثلة بالتخلف العام والاستبداد والجهل والانحلال الديني والأخلاقي[1]. حدد استراتيجيته لمواجهة المشكلة الأولى بالدعوة إلى وحدة المسلمين في إطار رابطة دينية سياسية (طوباوية) قائمة على تعاليم القرآن والسنة، بصرف النظر عن لغاتهم وأجناسهم وأوطانهم، وحدد استراتيجيته في مواجهة المشكلة الثانية بالتركيز على المسألة الديموقراطية وتأسيس حياة دستورية «تنهض بالمسلمين سياسياً، وتقضي على أسباب الظلم والاستبداد اجتماعياً». أما استراتيجيته في مواجهة الانحلال الديني والأخلاقي فكانت دعوته إلى الإصلاح الديني، وإعادة بناء الإنسان المسلم. اتسمت فكرته عن العالم الإسلامي بالكونية لشمولها كل أقطاره، من جنوب شرقي آسيا إلى شواطىء الأطلسي. فالإسلام عنده ليس مجرد عقيدة دينية أو مبادىء اجتماعية، بل أيضاً سلاحاً وايديولوجية لبلوغ أهداف سياسية. وفي هذا السياق نظر إلى الاستعمار كامتداد للحملات الصليبية،

---

(١) رضوان السيد، الاسلام المعاصر، دار العلوم، بيروت ١٩٨٦، ص ١٩٧ - ١٩٨.

واعتبر الغرب والشرق كائنين تاريخيين متخاصمين. «إن الغرب يواجه الشرق، وروح الحملات الصليبية لا تزال تجيش في الأفئدة». إلا إن هذا الخصام لم يمنع الأفغاني من دعوة المسلمين للاستعانة بالعلوم الغربية النافعة من أجل التجديد والتحديث والتطوير، مع المحافظة على الشخصية الإسلامية والطبيعة الخاصة المميزة لها. وقد وجه نقداً قاسياً إلى أسلوب التقليد والانبهار غير الواعيين لكل ما هو غربي، وحذر من أخطار الضم والإلحاق المتولدين عنهما إن لم يكن في الشكل والاحتلال العسكري ففي الاقتصاد والأسواق. كما انتقد استراتيجية محمد علي الثقافية وما شيده والعثمانيون من المدارس العلمانية الحديثة وما أرسلوه إلى أوروبا من البعثات العلمية، وتساءل عن الفوائد التي جناها الشعب المصري والعثماني من تلك المدارس والبعثات[1]. إن بناء الدولة الحديثة عند الأفغاني يجب أن ينطلق من كونه تعبيراً عن الذات والهوية أولاً، وأن يستمد من الغرب ما يتلاءم مع طبيعة هذه الذات وحاجاتها، لأن تقليد النموذج الغربي بكل عيوبه ونظمه ومفاهيمه، بما فيها نظمه العلمانية التي تفصل بين الدين والدولة، يؤدي بالأقطار الإسلامية إلى حالة من التبعية السياسية والحضارية. إلا إنه من ناحية أخرى كان يرى ضرورة تطبيق نظم سياسية تسمح للشعب بأن يلعب دوره السياسي الاجتماعي في توجيه الحكم، أو ما يسمى باللغة السياسية الحديثة «النظام الديموقراطي». وتتمثل هذه الرؤية في العديد من طروحاته النظرية وممارساته السياسية، ونصائحه لبعض الحكام المسلمين، كقوله مثلاً للخديوي توفيق: «إن قبلتم نصح المخلص وأسرعتم في اشتراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب الأمة، تسن القوانين وتنفذ باسمكم وبإرادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم». أو قوله لشاه ايران ناصر الدين: «اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وأنفذ وأثبت مما هو الآن، والفلاح والعامل والصانع في المملكة، يا حضرة الشاه، أنفع من عظمتك ومن أمرائك»[2].

---

(١) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص ١٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧٥.

وفي هذا السياق يؤيد الأفغاني أحد المظاهر الرئيسية في الديموقراطيات الغربية الحديثة، وهي تعدد الأحزاب السياسية فيقول: «الأحزاب السياسية في الشرق نعم الدواء، ولكنها مع الأسف لا تلبث حتى تنقلب إلى بئس الداء. نحسن نحن الشرقيين تأليف الأحزاب السياسية لطلب الحرية والاستقلال وكل العالم لنا أصدقاء، ونضطر لتركها والكل لنا أعداء، والسبب العامل في ذلك عدم التكافؤ في القوى بين الأمة وأحزابها السياسية[1]. وعلى الرغم من دعوته إلى جامعة إسلامية تكون بمثابة جبهة سياسية لمواجهة الغرب، فقد أبرز الدور المميز للأمة العربية في نهضة المسلمين وتجديد الإسلام بصرف النظر عن مذاهب أهلها ودياناتهم. جاء ذلك في مشروعه السياسي الذي قدمه إلى السلطان عبد الحميد ودعا فيه إلى تقسيم الأمبراطورية إلى كيانات شبه مستقلة، أو خديويات، كعلاج للانتفاضات القومية المستفحلة يومئذ في أنحاء الأمبراطورية، وجعل اللغة العربية اللغة الرسمية لهذه الأمبراطورية. وذهب إلى أبعد من ذلك عندما دعا إلى «تعريب» الأتراك وجعلهم أمة واحدة مع العرب بدلاً من أن يكونوا أمتين مستقلتين إحداهما عن الأخرى، في وقت اشتدت فيه الاتجاهات الطورانية الداعية إلى تتريك العرب ومحو خصائصهم القومية، فقال مخاطباً السلطان عبد الحميد: «فما قولك لو تعربت وانتفى بين الأمتين النعرة القومية، وزال داعي النفور والانقسام «بالتركي وبالعربي» وصاروا أمة عربية بكل ما في اللسان من معنى، وفي الدين الإسلامي من عدل، وفي سيرة أفاضل العرب من أخلاق، وفي مكارمهم من عادات... فكيف يعقل تتريك العرب وقد تبارت الأعاجم في الاستعراب وتسابقت، وكان اللسان العربي لغير المسلمين، ولم يزل، من أعز الجامعات وأكبر المفاخر. فالأمة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب، وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان ما لا يحتاج معه إلى دليل وبرهان...»[2] ولا يكتفي الأفغاني بهذا الاقتراب «العلماني» للعروبة، بل يدعو إلى أن تكون بغداد عاصمة

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٤ و٢٣٧.

للمسلمين جميعاً ومقراً لخلافتهم[1]. والملاحظ في هذه الطروحات السياسية أنها تتضمن اتجاهات علمانية ليبرالية إلى جانب اتجاهات دينية محافظة، وهي سمة كثير من مثقفي تلك الفترة الحرجة من تاريخ الشرق الأوسط والمسلمين. وفي سياق تحليله لأسباب خضوع المسلمين للاستعمار الأوروبي، وجد أن السبب الرئيس لهذا الخضوع هو «قابلية» المسلمين لهذا الاستعمار وابتعادهم عن العقائد الإسلامية الصحيحة، وحلول البدع والخرافات الشعبية مكانها. من هنا نشأت عنده ضرورة اصلاح عقلية الإنسان المسلم وتطهيرها من فكرة الجبر والتواكل وغيرها من الأفكار التي قيدتها ومنعتها من التطور والانفتاح. وقد شرح الأفغاني في مجلة «العروة الوثقى»[2] التي أصدرها مع الشيخ محمد عبده في باريس عام ١٨٨٤، وكانت صوت الجامعة الإسلامية، أسباب فساد المجتمع الإسلامي وضعفه، وطريقة تحرير أرض المسلمين من الاستعمار الغربي عامة، والإنكليزي على وجه الخصوص. ونستطيع تلخيص هذه الأسباب بالتالي:

١ ـ لقد فسد الإسلام بالجهل بتعاليمه الصحيحة عبر الأجيال، ولا بد من ثورة لإصلاحها وإلا واجه المسلمون الهلاك. ويعتقد الأفغاني بأن أخطاء القرون الإثني عشر الماضية من عمر الإسلام ومساوئها إنما حصلت نتيجة لسوء فهم جوهر العقيدة كما أحتواها القرآن والسنة.

٢ ـ إن الآفة العظمى للمجتمعات الإسلامية هي استبداد حكامها وتناحرهم مما أفسح في المجال أمام الأوروبيين للتسلل إلى أرض المسلمين والسيطرة عليها.

أما الحلول الناجعة لهذه الحالة المرضية المستشرية فتكمن في الخطوات التالية:

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣٥.

(٢) صدر من هذه المجلة ١٨ عدداً فقط ثم توقفت عن الصدور، وكان دخولها ممنوعاً إلى الأراضي المصرية بسبب أفكارها الثورية.

أ - العودة إلى الإسلام في نقائه الأول أيام الرسول والخلفاء الراشدين، أي عندما كان الإسلام ديناً ودولة قبل أن تفسده المنازعات الدنيوية المتعاقبة. فالإسلام في جوهره دين عقلاني يدعو إلى تحرير العقل الإنساني من الخرافات والوثنيات، ويفتح الباب واسعاً أمام العلم الذي هو العمود الفقري للتقدم. وعلى المسلمين إذا أرادوا الخروج من كهوف التخلف والانحطاط أن يأخذوا من أوروبا ما ينفعهم من العلوم الحديثة، فالإسلام الحقيقي دين عمل وسعي وليس دين قعود وتسليم بالقضاء والقدر تحت ستار التعبد الكاذب.

ب - إن سنة التغيير الجوهرية في المجتمع تبدأ بإصلاح الذات والنفس أولاً لأن الله ﴿لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾. ومن هذا المنطلق فإن خلاص المسلمين لن يكون بمعجزة من السماء، بل بعمل ذاتي خلّاق.

جـ - التعاليم الأصلية للإسلام تعطي المسلمين حق الثورة على حكامهم الطغاة الفاسدين، حتى لا يقوضوا بطغيانهم وفسادهم أركان المجتمع الإسلامي. وليست صحيحة تلك المقولة التي أطلقها بعض فقهاء المسلمين، من أن حاكماً جائراً خير من عدم وجوده أصلاً.

د - المسلمون أمة واحدة رغم اختلاف أوطانهم وأجناسهم ولغاتهم. ورمز وحدة هذه الأمة هي «العروة الوثقى» التي كوّنت مجد المسلمين في الماضي قبل عصور التخلف والانحطاط ومنازعات حكامهم الفاسدين والمستبدين. إن الهدف الأول لكل عمل سياسي إسلامي يجب أن يتركز على استرداد تلك الوحدة الدينية السياسية الضائعة، لأن بها وحدها يستطيع العالم الإسلامي الصمود أمام أوروبا والعالم المسيحي، وتحرير أراضيه من سيطرتها، وهو ما عبر عنه الأفغاني وأتباعه بالدعوة إلى «الجامعة الإسلامية» التي كانت تعني أيضاً بالنسبة إليهم، الدعوة إلى التحرر الوطني والقومي، لأن الإسلام ليس مجرد دين فقط بل أيضاً هوية قومية[١].

---

(١) راجع، لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث ج٢، ص ١٥٩.

فكره الديني

اعتمدت استراتيجية الأفغاني على تلك المقولات لمواجهة الإنحلال الديني والأخلاقي في المجتمع الإسلامي، واعتبر العودة إلى الينابيع الأولى للإسلام، أي القرآن وسنة الرسول وصحابته والسلف الصالح شرطاً أساسياً للنهضة والتقدم. من هنا جاءت مقولته الشهيرة: «كل مسلم مريض دواؤه في القرآن». ويتفق هذا التصور لنهضة المسلمين مع تصور حركة الإصلاح التي أطلقها في الهند شاه ولي الله، وأحمد خان ومحمد اقبال وسيد أمير علي، الذين حاولوا الحفاظ على شخصية الإسلام، بالتوفيق بين قيمه من ناحية ومفاهيم الغرب ومؤسساته من ناحية أخرى. كان أحمد خان النموذج الأكثر راديكالية بينهم، إذ لم يقتصر على اعتماد علوم الغرب وحدها، بل اعتمد أيضاً التربية الغربية كنموذج لما يجب أن تكون عليه تربية المسلمين. وانطلاقاً من هذه القناعة أسس جامعة «عليكره» الشهيرة على نمط جامعتي أوكسفورد وكمبردج الإنكليزيتين[1]. ولكن أفكار الأفغاني الإصلاحية كانت الأكثر تأثيراً في توجهات الفكر العربي الدينية والسياسية والاجتماعية، وفي نمو الشعور الوطني المعادي للاستعمار وللاستبداد. فالإصلاح عنده لا يقتصر كما ذكرنا على تطهير العقيدة الإسلامية من شوائب البدع وخرافات أصحاب الطرق الصوفية، و«ضلالات»، أصحاب الفرق، كما فهمه بعض المصلحين السابقين، كابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، بل تجاوزه إلى اصلاح حياة المسلمين السياسية والاجتماعية والاقتصادية انطلاقاً من إصلاح ذواتهم ومفاهيمهم الدينية نفسها، والقضاء على الأسباب التي تحول بينهم وبين مجاراة الحضارة الحديثة والرد على تحدياتها. وإذا كان الطهطاوي وخير الدين قد اعتقدا بأن إنشاء مؤسسات سياسية وعلمية على النمط الأوروبي كفيلة بحل معضلات العالم الإسلامي دون أن يشكل ذلك أي تهديد، فإن المسألة عند الأفغاني وأتباعه تعدت هذا النطاق لتصبح قضية انقاذ العالم الإسلامي من الانهيار والاستسلام النهائي

---

(١) راجع: Louis Gardet, les Hommes de l'Islam, éd. Hachette, 1977, p. 335.

للغرب. وعلى الرغم من تشخيصه «الديني» لأمراض المجتمع الإسلامي، فإن الأفغاني الذي بدا متشائماً من المستقبل، كان يرى أن سبب غلبة الدول الأوروبية على الدول الإسلامية هو العلم، أي تلك القوة المسلحة بالعقل من أجل السيطرة على العالم المادي. «فالدول المسيحية اليوم إنما يغلبون الحكومات الإسلامية بالعلم مصدر القوة، وينغلب المسلمون بالجهل مصدر الضعف». كما يرجع أسباب ضعف الأمبراطورية العثمانية ونشوء المسألة الشرقية إلى «تحكم الجهل بالعلم»، إذ لو راقبت الدولة العثمانية حركات العالم الغربي وجرت معه حيثما جرى في مضمار المدنية والحضارة، وقرنت إلى فتوحاتها المادية القوة العلمية على نحو ما فعلت اليابان أقله، لما كانت ثمة مسألة شرقية، ولما ظهر ذلك التباين الذي لا يثبت معه الحكم طويلاً، وهو تحكم الجهل بالعلم، أو حكومة جهل تحكم حكومات علم، ولا يتسنى اليوم للسيف المجرد أن يحكم بأمة يدافع عنها مدافع العلم»[1].

لم يكن هدف الأفغاني من هذا الكلام التأكيد فقط على أهمية العلم بمفهومه الغربي، ودوره في نهضة الأوروبيين وقوتهم، بل أراد أيضاً إظهار إيجابية تعاليم الإسلام منه باعتبارها سليمة في جوهرها وتستوعب حقائق التطور العلمي الحديث إذا فهمها المسلمون فهماً صحيحاً. كما أراد تجنيب الإسلام ذلك المصير الذي آلت إليه المسيحية التقليدية بسبب موقفها السلبي من العلوم الحديثة من ناحية، والوقوف بصلابة في وجه التيار المادي الزاحف من الغرب الذي اعتقد أنه يهدد مستقبل الإسلام وعقائده من ناحية أخرى. وما كتابة «الرد على الدهريين»، ودعوته إلى إعادة فتح باب الاجتهاد على أسس عقلانيه، سوى تجسيد لتلك الإرادة، التي أصبحت من صميم استراتيجية الفكر الإسلامي الإصلاحية من بعده. فالخلفية التي استند إليها الأفغاني في هذا الموقف من العلم، هي خلفية دينية مصدرها آيات قرآنية، وأحاديث نبوية كثيرة تشجع على طلب العلم بشتى صوره ومفاهيمه في كل

---

(١) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩، أيضاً هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ٤٠ ـ ٤٢.

مكان من أنحاء الأرض، وأخذه عن أصحابه بغض النظر عن لغاتهم وأديانهم وأجناسهم، لأن العلم لا جنس له ولا دين، بل هو إرث عقلاني إنساني مشترك وضع لمنفعة الناس بكل أديانهم وأجناسهم. من هذا المنطلق دعا إلى النهل من علوم أوروبا النافعة، التي منها استمدت القوة للسيطرة على العالم الإسلامي، وهاجم المفهوم الخاطىء للمسلمين عن القضاء والقدر واعتبره مروقاً من الدين. وقد حرص في هذا المجال على تذكير المسلمين المحدثين بأمجادهم العلمية والفلسفية الماضية في مجال رده على المستشرق الفرنسي «ارنست رينان» الذي ادعى أن الإسلام يعادي العقل والمعرفة العلمية، كونه ديناً بدائياً يرفض الحوار مع العلم الحديث. وهاجم الأفغاني الجمود والتقليد واعتبرهما عوائق في طريق النهضة، ودعا إلى الأخذ بالاجتهاد كمنهج لقراءة جديدة للعقيدة، أي الاعتماد على العقل في استخراج الأحكام التي توجه السلوك البشري «لأن الشرائع تتغير بتغير أحوال الأمم»[1].

المنهج الاصلاحي للشيخ محمد عبده

وضع الأفغاني الخطوط العريضة لمفاهيم الاصلاح الديني، لكن الشيخ محمد عبده الذي استعمل هذه المفاهيم كنقطة انطلاق، أعطاها صيغتها المحددة. افترض عبده أربع مراحل رئيسة لعملية الإصلاح والانبعاث، ترتكز الأولى على «تحرير العقل من قيود التقليد»، وتهدف الثانية إلى فهم سليم للدين، مع التشديد على فترة النبي محمد والخلفاء الراشدين (٦٢٢ ـ ٦٦٢ م) باعتبارها العصر الذهبي للعرب والمسلمين، حيث لم تكن عقائد الإسلام قد تعقدت بشروحات وكتابات الفقهاء وعلماء الكلام الذين جاؤوا من بعد. ويقود هذا الفهم إلى المرحلة الثالثة التي تعتبر أن السلطة النهائية في كل ما يتعلق بالعقيدة الدينية لا تكمن في المذاهب أو رجال الدين، بل في القرآن والسنة وحدهما. ولو قدر للشيخ محمد عبده تطبيق هذا المبدأ ونشره لقضى

---

(١) الأفغاني، المرجع السابق، ص ٢٨١ ـ ٢٨٨ و٢١٠ أيضاً هشام شرابي، المرجع السابق، ص ٥٧ ـ ٥٨.

بذلك على سلطة رجال الدين الراسخة في الأوساط الشعبية ولأحدث تغييرات جذرية في المؤسسات الإسلامية وتركيبها، لكنها ظلت في عالم التمني كغيرها من أفكاره.

أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهي دراسة الحقائق الدينية على أسس عقلانية، وهي من أخطر ما دعا إليه الشيخ محمد عبده. لكن هذه الدراسة لم تدخل حيز التنفيذ العملي، بل انصب اهتمام عبده وتلامذته على تحطيم النماذج التقليدية للتفكير الديني، دون أن يعرضوا مبادىء العقيدة لأي نقد حقيقي[1]. إلا إن إسهام عبده الأكبر في هذا المجال تمثل في محاولة إصلاحه مؤسسات التعليم الدينية وعلى رأسها الأزهر، إذ اعتقد كما اعتقدت البورجوازية والانتلجنسيا العربية يومذاك بأن الكثير من مشكلات مصر والعالم العربي والإسلامي مصدرها الجهل والأمية، وأن حلها الجذري يكمن في نشر التعليم الحديث، وإدخاله إلى الأزهر بحيث يلغي معظم المفاهيم التقليدية المتحكمة بعقول أهله كإرث من العصور الوسطى، ويدخلهم إلى آفاق العالم الحديث وحضارته.

تخلّى محمد عبده عن العمل السياسي بعد فشل الثورة العرابية واختلافه مع الأفغاني عام ١٨٨٤ حول استراتيجية العمل لانقاذ العرب والمسلمين من براثن التخلف، وانصرف إلى محاولة إصلاح القضاء والأوقاف إلى جانب إصلاح التعليم في الأزهر والمعاهد الدينية الأخرى، وإدخال العلوم الحديثة في مناهجها، كالحساب والجبر والهندسة والتاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية. إلا إن هذه الجهود قوبلت بمعارضة شديدة من جانب الشيوخ المحافظين. ويذكر رشيد رضا أن عبده كان شديد الاحتقار للأزهر وأهله، فكان يسميه «الاسطبل»، و«المارستان» و «المخروب». (تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، مطبعة المنار ١٩٣١، ص ٤٩٥)، ومن الممكن أخذ صورة عن عنف المعركة بين الفريقين من خلال حوار متوتر دار بين الشيخ محمد عبده والشيخ محمد البحيري، عضو مجلس إدارة الأزهر، حول تدريس تلك العلوم:

---

(١) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٤٧ ـ ٤٨.

البحيري: إننا نعلمهم كما تعلمنا.
عبده: وهذا هو الذي أخاف منه.

البحيري: ألم تتعلم أنت في الأزهر، وقد بلغت ما بلغت من مراقي العلم، وصرت فيه العلم الفرد؟

عبده: إن كان لي حظ من العلم الصحيح الذي تذكر، فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين اكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة»[1].

تعبر مدلولات هذا الكلام الخطير عن مدى ثورة عبده على قصور مناهج الدراسة في الأزهر عن واقع الحياة المعاصرة، وتأثيرها المدمر على المجتمع وبنيته الفكرية واتجاهاته المستقبلية. ولهذا السبب اتجهت معظم جهوده بعد انفصاله عن الأفغاني، إلى اصلاح تلك المناهج، وتحديث موادها الدراسية لتصبح أكثر التصاقاً بواقع الحياة، وأكثر تعبيراً عن حاجات الناس والمجتمع. وقد خاض في سبيل ذلك معارك كلامية قاسية مع أصحاب الاتجاهات المحافظة في الأزهر وخارجه. وفي وقت من الأوقات تعرض حتى ايمانه الديني للشك والتشويه، فاعتبره صديقه «كرومر» من أتباع مذهب اللاادرية، بينما خشي صديقه الآخر «ولفريد بلنت» من «أن يكون إيمانه (أي عبده) بالإسلام ضعيفاً ضعف ايماني بالكنيسة الكاثوليكية». وألمح إلى مثل ذلك أيضاً بعض نقاده من المسلمين الذين اتهموه بالتساهل في اتمام فروضه الدينية، بما فيها حتى واجب الصلاة اليومية[2]...

ربما كان لهذه الشكوك ما يبررها بالنسبة لأصحابها، إذ إنّ ثقافة الشيخ عبده الفكرية ثقافة مركبة من عنصرين أساسيين مختلفين في المناهج

---

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق وتقديم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (١٩٧٢ - ١٩٧٤)، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٢) (١) رضوان السيد، الاسلام المعاصر، ص ٦٩١. أيضاً: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٧٥ - ١٧٦.

والأهداف، الأول إسلامي تقليدي محافظ تلقاه في الأزهر وثار عليه بعد ذلك، والثاني عقلاني غربي استمده من ثقافة العصر خلال وجوده في باريس ولندن واتصاله المباشر ببعض أعلامه المشهورين كالفيلسوف التطوري هربرت سبنسر، الذي كانت مجلة المقتطف قد عرفت المصريين وقراء العربية بالكثير من آرائه وآراء داروين وجوليان هكسلي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ويدين عبده إلى سبنسر بالكثير من آرائه العلمية والتربوية المتطورة حيث ترجم إلى العربية كتابه عن التربية، وراسل ليون تولستوي، وقرأ رواياته ومؤلفاته التعليمية، وقابل أرنست رينان، ونهل من الفكر الأوروبي المعاصر: من روسو ومونتسكيو وأوجست كونت وفلسفته الوضعية، ومن «غيزو» وتاريخه عن الممالك الأوروبية. وكان يزور أوروبا كلما سنحت له الفرصة «لتجديد نفسه» كما كان يقول، ولانعاش آماله بشفاء العالم الإسلامي من أمراضه الكثيرة[1].

حاول عبده أن يضع في إطار إسلامي مفاهيم علمانية استمدها من الفكر الغربي، معتبراً أنها وليدة تطورات شملت جميع مناحي الحياة في عصره، وأصبحت حقائق تفرض نفسها على كل المجتمعات الإنسانية، بما فيها المجتمعات الإسلامية. وكانت القضية المركزية في تفكيره تتلخص في كيفية خلاص المجتمعات الإسلامية من انحطاطها وتخلفها، مع بقائها مجتمعات إسلامية في الحقيقة والواقع؟[2] وقد شغلت هذه القضية عقول المفكرين المسلمين طيلة القرون الوسطى المتأخرة، ثم جاءت حركة التحديث في القرن التاسع عشر لتطرحها من جديد وفي ظروف جديدة. . . كان عبده يعي خطر انقسام المجتمع المصري، والاسلامي في عصره إلى تيارين متعارضين دون أي اتصال حقيقي بينهما: تيار إسلامي تنحسر قوته الخلقية والروحية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية يوماً بعد يوم لصالح تيار آخر عقلاني المنابع

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٦٨، أيضاً رضوان السيد، الإسلام المعاصر ص ٢٠٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٩.

والأهداف يستمد مبادئه من العقل الإنساني واعتبارات المصالح الدنيوية ومنافعها.

كان مثل هذا الانقسام موجوداً على كافة المستويات. وقد ساعد في نشوئه وجود نوعين من التوجيه الفكري والثقافي، يتمثل أحدهما بالمدارس الدينية القديمة ذات البرامج التقليدية العقيمة، وعلى رأسها الأزهر، ويتمثل الآخر بالمدارس العصرية الأوروبية الطراز التي أنشأها محمد علي وبعض خلفائه، ثم عززتها الإرساليات الدينية الأجنبية فيها بعد. وقد أدى ذلك إلى توليد طبقتين متناقضتين في الفكر والثقافة والرؤيا المستقبلية، أولهما طبقة إسلامية تقليدية تقاوم أي تغيير في بنية المجتمع وشرائعه، والثانية يمثلها جيل جديد يؤمن بالتغير والتطور من خلال تأثره بالفكر الأوروبي الحديث.

أدت معرفة الجيل الجديد باللغتين الفرنسية والإنكليزية إلى إطلاعه المباشر على أفكار فلاسفة عصر التنوير الأوروبي وعلمائه، وعلى التغيرات العميقة التي أحدثتها هذه الأفكار في حياة المجتمعات الغربية وبناها الأساسية. وكانت مبادىء فلسفة أوجست كونت الاجتماعية والوضعية في عداد تلك الأفكار التي اطلع الشيخ محمد عبده غليها وتأثر بها وأصبحت منهجاً لتفكيره. أدرك عبده أن استمرار الشقاق والتوتر بين الاسلاميين التقليديين وأصحاب النزعة العقلانية سيؤدي إلى فوضى فكرية تدمر النسيج الثقافي والاجتماعي للشعب المصري وللمسلمين. ولتجنب مثل هذا الوضع اعتقد بإمكانية التوفيق بين التيارين، ومد جسور بين القيم الدينية والأخلاقية الإسلامية من ناحية ومبادىء الحضارة الغربية وقيمها المادية من ناحية أخرى. فالإسلام الحقيقي عنده لم يكن يوماً معاد للعلم والتطور، بل يدعو إليهما. والقرآن مليء بالآيات التي تحث «المؤمنين» على طلب العلم واستعمال العقل لفهم العالم وكشف أسراره، كما أن الأحاديث النبوية كثيرة في هذا المجال، وإذا كان التطور أحد سنن الحياة البشرية، فإن الإسلام يجيزه، ويمكنه أن يشكل في الوقت نفسه المبدأ الصالح للتغيير والرقابة السليمة عليه. وبالرغم من المحاذير التي قد تترتب على انجرار العقلانيين إلى تهميش دور الدين في حياة المجتمع، فإن عبده ظل يعتقد بأن زعماء الأمة يجب أن يخرجوا من هذه

الطبقة بالذات لأنها تحمل في تفكيرها روح التطور المادي والفكري للمجتمع المصري والإسلامي[1].

استمد عبده أفكاره التوفيقية من فلسفة أوجست كونت التي كانت تسعى إلى اصلاح المجتمع الفرنسي وإعادة تنظيمه على أسس جديدة تقضي على الفوضى الفكرية والأخلاقية التي أحدثتها الثورة الفرنسية. وقد اكتشف كونت أن التيارات المختلفة التي تعصف بالمجتمع الفرنسي ناشئة أساساً عن اضطراب خلقي أفرزته الفوضى العقلية، وأن استقرار المجتمع وتقدمه لا يقومان فقط على انسجام في المصالح المادية والمنافع المتبادلة، بل أيضاً في وجود نظام من الأفكار يقبل به فريقا النزاع: العلمانيون الثوريون والمحافظون التقليديون، ويتجسّد في رموز وطقوس دينية تحرسه سلطة روحية جديدة متنورة «تهيمن على الآراء والتصرفات الخلقية وتشرف على نظام التربية». وكان كونت يعتقد أن هذا النظام الجديد للمعتقدات والأفكار المشتركة يتحقق بتطبيق المناهج العقلية التجريبية المستخدمة في العلوم الرياضية والهندسية والطبيعية، وبإقامة علم الاجتماع على أسس عقلانية وضعية تجعل منه أيضاً نظاماً عقلياً للخلقية الاجتماعية، وقاعدة للعمل الاجتماعي، وعلماً للسعادة البشرية»[2].

انطلق عبده من هذه المقولة ليبين أن الإسلام يمكن أن يجسد مثل هذه الإيديولوجيا الأخلاقية والاجتماعية الجديدة التي دعا إليها كونت لحفظ التوازن في المجتمعات الحديثة وتأمين استقرارها وتقدمها. لذلك اعتبر أن مهمته الرئيسة كمصلح ديني واجتماعي تتركز حول مبدئين أساسيين، الأول: إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقية، والثاني تحديد موقف الإسلام من المجتمع الحديث ومفاهيمه. لكن المبدأ الأول كان الأهم بالنسبة إليه. وقد حدّد هذين الهدفين بقوله:

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٤.

«ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيود التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، واعياً على احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس واصلاح العلم. كل هذا أعده أمراً واحداً، وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون (علوم) هذا البلد ومن هو في ناحيتهم. أما الأمر الثاني، فهو اصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير. وهناك أمر آخر كنت من دعاته، والناس جميعاً في عمى عنه، وبعد عن تعقله، ورغم أنه الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة. نعم كنت من دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حكامها، وهي هذه الأمة لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرنا. دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، لأنه لا يرده عن خطئه ولا يقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول والفعل»[1].

يبدو بعض هذا الكلام للوهلة الأولى متناقضاً، إذ كيف يدعو قائله إلى تحرير الفكر من قيود التقليد، ثم ينادى بتقليد السلف في فهم العقيدة؟ إن تعبير «تحرير الفكر من قيود التقليد» يعني عند محمد عبده التفلت من عبودية التقليد الذي يعمي البصر والبصيرة. وقد أكد في كتابه «رسالة التوحيد» على دور العقل الذي بدونه لا يمكن تحقيق أي تقدم أو تطور. كما أكد أن الإسلام كان على الدوام دين العقل. وانطلاقاً من هذه المقولة اقترح أن يتم تفسير

(١) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الامام، ج١، ص ١١.

الشريعة الإسلامية على ضوء العقل، وأن يقدم العقل على النقل عند التعارض بينهما. ودلل على ذلك شخصياً في كثير من الفتاوى والأحكام التي أصدرها بصفته قاضياً ومفتياً للديار المصرية، ومنها: تحليله للمسلمين الأكل من ذبائح المسيحيين واليهود باعتبارهم أهل كتاب، والسماح لهم بارتداء اللباس الأوروبي، وإيداع أموالهم في المصارف بالفائدة، ودعوتهم إلى تبني أنساق العلوم الغربية في التربية والتعليم باعتبارها المفتاح الحقيقي للتقدم والانعتاق من عبودية الجهل. وقد أشار في إحدى مقالاته إلى أن مصدر تفوق أوروبا وقوتها يرجع إلى تفوق نظامها التعليمي وتقدمها في مجال البحث العلمي: «وها نحن بعد النظر لا نجد سبباً لرقيهم في الثروة والقوة إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بعد بينهم، حتى قادتهم إلى رشادهم، فتنوروا خيراتهم فاكتسبوها، ومضراتهم فنكبوا عنها وتركوها. فإذا أول واجب علينا هو السعي بكل جهد واجتهاد في نشر هذه العلوم في أوطاننا»[١].

قضية العلم والدين

تجنب الشيخ محمد عبده، في سعيه إلى الحفاظ على وحدة «الأمة الإسلامية» واستقرارها الاجتماعي، إعادة فتح المناقشات الكلامية القديمة التي كان متشبعاً بدراستها. وكان من بين اهتماماته الرئيسة، الإجابة على بعض الأسئلة المتعلقة بموقف الإسلام من العلم، في وقت كانت هذه القضية مطروحة في أوروبا على صعيد علاقة الدين المسيحي بالحقائق العلمية المكتشفة حديثاً، والتي تتعارض كلها مع مفاهيمه عن الكون والحياة. وكانت نظريات لامارك وسبنسر وداروين عن التطور، وانتقادات شتراوس وارنست رينان وتولستوي للمسيحية، تؤكد على صعوبة التعايش بين هذه الديانة بصيغتها التقليدية، واكتشافات العالم الحديث ومفاهيمه الجديدة[٢].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٣.

(٢) راجع حول هذا الموضوع كتاب: I.Lenzman, l'origine du Christianisme, 2ème éd. Moscou s.d.

وكتاب: G. Gourev, Darwinisne et religion, 1960.

وجد الشيخ محمد عبده نفسه أمام وضع مشابه في مصر والعالم الإسلامي، إذ إن الدور الذي يلعبه بعض الموجهين الدينيين في تخلف المجتمع ومحاربة الحضارة الحديثة وعلومها باسم الإسلام وتعاليمه شبيه تماماً بالدور الذي لعبه رجال الكنيسة في العصور الوسطى ضد الفكر العلمي الجديد وضد أي معنى من معاني التقدم خارج نطاق الدين المسيحي ومفاهيمه الكنسيه. ولكي يجنب الإسلام والمسلمين الوقوع في نفس المأزق الذي وقعت فيه الكنيسة في مواجهة التطور العلمي، حاول الشيخ محمد عبده ربط الإنسان المسلم بالحضارة الحديثة دون المساس بمعتقداته الدينية، ثم البرهنة على أن الإسلام دين عقلاني يتماشى مع مبادىء تلك الحضارة التي اعتقد بأن أصولها مستمدة من عقلانية الإسلام وعلومه. وحول هاتين المقولتين دار سجال مهم بينه وبين المؤرخ الفرنسي ووزير خارجية فرنسا السابق «جابيرييل هانوتو» G. Hanotou عام ١٩٠٠ ثم بينه وبين اللبناني المستمصر «فرح انطون» عام ١٩٠٢.

قال هانوتو «إن الإسلام، باعتباره ديناً سامياً، عاجز عن استيعاب حقائق المدنية الحديثة، بسبب احتقاره لشأن الإنسان، وبث القنوط والتواكل في نفسه، وخلق هوة عميقة بين هذا الانسان والذات الإلهية، بينما استطاعت المسيحية التي قطعت صلتها بالسامية وأصبحت ديانة للآريين، أن ترفع من مرتبة الإنسان إلى الذات الإلهية وتزوده بالإرادة الصلبة وتدعوه إلى الجد والعمل، وتلقي به في غمرات التنافس الحيوي». وقال هانوتو أيضاً بأن «أحد أسباب تخلف الإسلام والمسلمين هو الدمج بين السلطتين الدينية والزمنية، واعتبارهم الرابطة الدينية أهم وأسمى من الرابطة المدنية، بينما تقدمت أوروبا وتحضرت ووفرت لمواطنيها العدل والحرية عندما فصلت بين هاتين السلطتين بعد حرب مع الكنيسة ورجالها استمرت ثلاثة قرون»[١].

(١) راجع نص مقالات هانوتو حول هذا الموضوع ورد محمد عبده عليه في كتاب محمد عبده: الاسلام دين العلم والمدنية، عرض وتحقيق الطناجي، دار الهلال، القاهرة د.ت.

رد الشيخ محمد عبده على ادعاءات هانوتو، بقوله: «إن العلم والمدنية لم ينبعا أساساً من الشعوب الآرية التي كانت غارقة في الهمجية، بل أخذتها هذه الشعوب من مخالطة الأمم السامية. وقد حمل المسلمون إلى أوروبا علوم الفرس والمصريين القدماء والبيزنطيين واليونانيين وبلاد ما بين النهرين، وكانت هذه العلوم بمثابة «الشعلة الموقدة» التي سطع ضوؤها من بلاد الأندلس على أوروبا، وعمل رجال الدين المسيحي على إطفائها عدة قرون، ولو أنهم نجحوا في ذلك لبقيت أوروبا تعيش في الظلمة ومجاهل الهمجية»[١].

ورد على وصف هانوتو للإسلام بأنه دين تواكلي قدري، ينزل بالإنسان إلى حضيض الحيوانية، فقال أن مسألة القضاء والقدر كانت موضع خلاف بين المسيحيين أنفسهم، وغلب على المسلمين مذهب التوسط بين الجبر والاختيار، وهو مذهب الجد والعمل وصدق الإيمان «وأخذه عن المسلمين في أخريات الأيام أهل النظر من النصرانية، مثل «بوسييه» ومن مال ميله»، أما عقيدة القضاء والقدر التي تنسب خطأ إلى الإسلام، فهي من بقايا الفكر الصوفي الذي تسرب إلى الإسلام من الفرس والهنود والآريين، فنشأ الكسل بين المسلمين عندما فشا الجهل بأصول دينهم، الذي أوجب عليهم السعي إلى ما يقيمون به حياتهم الشخصية والاجتماعية[٢].

أما بشأن قضية التوحيد والتنزيه، فقد ذكر عبده كيف أن اليونانيين الذين كانت وثنيتهم قائمة على تعدد الآلهة واهتدوا، وهم في ذروة مدنيتهم، إلى التوحيد وتنزيه واجب الوجود من مخالطة المادة، وهو ما توصل إليه فيثاغورس وسقراط وأرسطو، كما توصل إليه قدماء المصريين، «فترى ضعف العقل وقلة العلم ونقص الإدراك تقف بصاحبها عند الوسائط، وقوة العقل ونفوذ البصيرة وسعة العلم تصعد بأهلها إلى مشهد الوجود الأعلى وتشرق بهم من هنالك على العالم بأسره»[٣]. وقال أيضاً بأن النصرانية جاءت في بداية

---

(١) محمد عبده، الاسلام دين العلم والمدنية، ص ٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦ و٧٧.

(٣) المرجع نفسه. ص ٦٤.

أمرها لمحاربة الوثنية وتطهير الأرض منها، وانبث رجالها بين الوثنيين يدعونهم إلى عبادة الإله الواحد المنزه عن أي تشبيه، ولم تظهر آثار «التشبيه» إلا بعد قرون من نشأتها. . . ولما امتد الغلو في التشبيه «ظهرت المظالم وعظمت المغارم، واختفى العلم، وخسيء العقل، وتهدمت أركان النظام، واستشرى الفساد في الأمم النصرانية حتى ظهر الإصلاح وقضى على ما سبقه، واستقامت أوروبا في طريقها المعروف اليوم. . .» ثم رد عبده على هانوتو فيما يختص بالدعوة إلى توحيد كلمة المسلمين قاطبة (الجامعه الإسلامية)، وجمع السلطتين الدينية والسياسية في شخص واحد، فقال بأن تلك الدعوة «لا يوجد لها أثر اليوم في بلد من بلاد المسلمين، ولهذا فإن أحكامه (أي هانوتو) حولها باطلة، لأن «ما علق الأوهام منها فإنما منشؤه سوء فهم بعض مسيحيي الشرق، ثم انعكاس ذلك في أذهان سياسيي الغرب، قد يكون لسوء نية بعضهم مدخل في تعظيم ما توهم فيها»، فماذا يضير أوروبا ويزعجها إذا رجع المسلمون إلى أصل دينهم، ووحدوا كلمتهم، وأصلحوا شؤونهم؟ فالمسلمون إذا تهذبت أخلاقهم بالدين سابقوا الأوروبيين في اكتساب العلوم وتحصيل المعارف، ولحقوا بهم في التمدن، أما الجمع بين السلطتين، فإن الإسلام جاء وسطاً بين الروحانية المجردة، والمادية الجامدة، فجمع بينهما «فتوفر له ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوفر لغيره، ولذلك سمى نفسه دين الفطرة. . . ثم لم يكن من أصوله «أن يدع ما لقصير لقيصر»، بل من شأنه أن يحاسب قيصر على ماله، ويأخذ على يده في عمله»، وهو بذلك يركز على أهمية الفضيلة في العمل وإقامة العدل، وإصلاح الفساد «فكان الدين بذلك عند أهله كمالاً للشخص، وألفة في البيت، ونظاماً للملك»، وقال أيضاً: «إن المسلمين لم يعرفوا خلال تاريخهم الطويل السلطة الدينية التي كانت للبابا على الأمم المسيحية، لأن الشريعة الإسلامية قررت حقوقاً للحاكم الأعلى، وهو الخليفة أو السلطان، ليست للقاضي صاحب السلطة الدينية. فالسلطان يدير سياسة الدولة الداخلية ويدافع عنها بالحرب أو بالسياسة الخارجية، ورجال الدين قائمون بوظائفهم وليس له عليهم إلا التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن أمكن». ويضرب عبده

مثلاً على ذلك القوانين المدنية التي وضعتها الدولة العثمانية لبلادها، وسمحت بأن يكون في محاكمها أعضاء من المسيحيين وغيرهم من الملل، وكذلك الحال في مصر دون أن يكون لرجال الدين دخل فيها. فالسلطة المدنية هي صاحبة الكلمة الأولى كما يطلب مسيو هانوتو، ولكن مع ذلك لم يظهر نفعها في صلاح حال المسلمين، بل كان الأمر معكوساً، «فإن أمراءنا السابقين لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين لما استطاعوا المجاهرة بمخالفته في ارتكاب المظالم والمغالاة في وضع المغارم والمبالغة في التبذير الذي جر الويل على بلاد المسلمين وأعدمها أعز شيء كان لديها وهو الاستقلال»[1].

ثم تطرق عبده إلى قضية موقف الإسلام من العلم، الذي اعتبره هانوتو موقفاً سلبياً، فقال بأن الأحاديث النبوية في الحثّ على طلب العلم كثيرة، منها الحديث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، فإن صح هذا الحديث أو لم يصح فالقرآن يؤيد معناه، وعمل المسلمين الأولين يحقق صحة محتواه، وهو خطاب تكليفي موجه إلى الرجل والمرأة على قاعدة المساواة بينهما في طلب ما يلزم من العلم «لصلاح معادهما ومعاشهما، وبما تحسن به المعاملة مع من يتصل بهما قرب أو بعد على تفصيل معروف في كتاب الله وسنة رسوله، وعمل الصالحين من بعده، حتى لم يبق باب من أبواب العلم إلا دخل منه بقدر الاستطاعة، وما يسمح به الزمن.. ولكن المسلم ضلّ فيما بعد في معنى العلم، فظن أن الغاية منه ما يفرضه الدين من معرفة فرائض الوضوء والصلاة والصوم، وضرب بين النساء والعلم حجاب «لا ندري متى يرفع، وحشيت أذهانهن بالخرافات والأوهام. وأخطأ الإنسان المسلم أيضاً في التوكل والقدر «فمال إلى الكسل وقعد عن العمل، ووكل الأمر إلى الحوادث تصرفه حيثما تهب ريحها، ويظن بذلك يرضي ربه ويوافي رغائب دينه». كما أخطأ المسلم في فهم ما ورد في دينه من أن المسلمين «خير أمة أخرجت للناس» وأن القوة والعزة مقرونتان بدينه أبد الدهر، فظن أن الخير ملازم لعنوان المسلم... «فإن أصابته مصيبة أو حلت به رزية تسلى بالقضاء، وانتظر ما

(١) المرجع نفسه، ص ٦٧ و٨٥.

يأتي به الغيب بدون أن يتخذ وسيلة لدفع الطارىء، أو ينهض إلى العمل لتلافي ما عرض من خلل... مخالفاً في ذلك كتاب الله وسنة نبيه، وأخطأ المسلم، أيضاً في فهم معنى الطاعة لأولي الأمر، والانقياد لأوامرهم، فألقى مقاليده إلى الحاكم ووكل إليه التصرف في شؤونه، ثم أدبر عنه حتى ظن أن الحكومة يمكنها القيام بشؤونه جميعاً من إدارة وسياسة بدون أن يكون لها عون سوى الضريبة التي تفرضها عليه... ومن هنا انصرف المسلم عن النظر في الأمور العامة جملة، وضعف شعوره بحسنها وقبيحها، اللهم إلا ما يمس شخصه منها»[1].

ثم وجه عبده سهام النقد إلى الحكام المسلمين الذين «كانوا أقدر الناس على انتشال الأمة مما سقطت فيه، فأصابهم من الجهل بما فرض عليهم في أداء وظائفهم ما أصاب الجمهور الأعظم من العامة. ولم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الأبدان لأهوائهم، وإذلال النفوس لخشونة سلطانهم، وابتزاز الأموال لإنفاقها في إرضاء شهواتهم، لا يرعون في ذلك عدلاً، ولا يستشيرون كتاباً ولا يتبعون سنة، حتى أفسدوا أخلاق الكافة بما حملوها على النفاق والكذب والغش والاقتداء بهم في الظلم، وما يتبع ذلك من الخصال التي ما فشت في أمة إلا حل بها العذاب»[2].

ويعتبر عبده في هذه المواقف النقدية للمجتمع الإسلامي ورجاله، أن من أكبر البدع وأخطرها على نفوس المسلمين هي اليأس من أنفسهم وعقيدتهم، وظنهم أن ما يتخبطون به من الأمراض لا علاج له، «وتلك علة من أشد العلل فتكاً بالأرواح والعقول». إن ابتداع المسلمين في دينهم، وخطأهم في فهم أصوله، هو الذي قادهم إلى وضعهم المأساوي، وسلط عليهم من سلبهم نعمة لم يقدروا قيمتها، ولهذا السبب قام فريق من المصلحين المسلمين في العصر الحديث بالبحث عن الداء لوصف الدواء، وقد

(١) المرجع نفسه ص ٧٨ ـ ٨١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٨١.

وجدوا الداء في البدع التي دخلت إلى عقائد الإسلام وأبعدت المسلمين عن الفهم الصحيح لنصوص دينهم. وقالوا جميعاً بأن الدواء يكمن في تصحيح المعتقدات وتطهيرها من البدع، وتقويم فهم النصوص بالرجوع إلى منابعها الرئيسة حتى «إذا سلمت العقائد من البدع تبعتها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب واستقامت أحوال الأفراد، واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية، دينية ودنيوية، وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة، فإذا سمعت داعياً يدعو إلى العلم بالدين فهذا مقصده، أو منادياً يحث على التربية الدينية فهذا غرضه، أو صائحاً ينكر ما عليه المسلمون من المفاسد، فتلك غايته، وهذه سبيل لمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها، فإن اتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى انشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً. وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة به ما بيناه وهو حاضر لديهم، والعناء في ارجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره؟»[1].

بين عبده وفرح انطون

من الواضح أن محمد عبده يريد بناء مجتمع إسلامي ديناميكي متطور، لكنه لم يتصور ذلك خارج نطاق الإسلام إذا اصلحت مفاهيمه. فهو لا يريد تشييد بناء جديد، بل اصلاح البناء القديم، لأن مواد البناء الجديد غير متوافرة. وإذا كان الدين يوصلنا إلى نفس الأهداف التي توصلنا إليها الحضارة الغربية الحديثة، فلم العدول عنه إلى غيره؟. إن هذه المقولة هي التي كانت محور الخلاف بينه وبين فرح انطون. وإذا كانت ردوده على هانوتو قد دارت في معظمها حول قضايا نظرية شبيهة بتلك القضايا التي اثارتها الفرق الكلامية

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨٣.

أيام العباسيين، فإن بعض ردوده على فرح انطون اتخذت منحى آخر تتصل بصميم قضايا المجتمع الإسلامي عامة، والمصري على وجه الخصوص في وقت كانت جهود المصريين منصبة على تكوين مجتمع مصري حديث بعد أن وضع محمد علي أسس الدولة المصرية الحديثة، وكان التياران العلماني والديني المستنير قد حققا يومئذ بعض النجاح في طرح القضايا الدينية والاجتماعية والسياسية في جو من حرية التعبير النسبية التي وفرها الحكم البريطاني، بحيث تبلور خلافهما بوضوح من عوامل النهضة والتقدم.

كان فرح انطون أحد الرموز الأوائل للتيار العلماني، بينما كان الشيخ محمد عبده من أهم رموز التيار الديني المستنير. أثار فرح انطون في كتابه عن ابن رشد موضوع علاقة الإسلام بالعلم والحضارة الحديثة في وقت كان الإسلام يتعرض للنقد الشديد من قبل مفكرين أوروبيين ولتساؤلات مثقفين عرب ومسلمين. المفكرون الأوروبيون قالوا بأن تخلف المسلمين كامن في تعاليم دينهم بالذات، لأنها معادية للعلم والتقدم في جوهرها. اللورد كرومر، المعتمد الإنكليزي في مصر، والذي كان صديقاً شخصياً للشيخ محمد عبده، ومطلعاً على جهوده الإصلاحية، وظروف مصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية في ذلك الوقت، ذكر في كتابه «مصر الحديثة» Modern Egypt الذي نشره عام ١٩٠٨، أن الإسلام إذا لم يكن ميتاً، فإنه في طور الاحتضار اجتماعياً وسياسياً، وأن تدهوره المتواصل لا يمكن وقفه مهما أدخلت عليه من إصلاحات تحديثية بارعة، لأن التدهور كامن أساساً في جوهره الاجتماعي، وهو جوهر قائم على تخصيص دور متخلف للمرأة في المجتمع، وعلى التغاضي عن نظام الرق، وعلى جمود الشرع، وقطعية العقيدة، وأنه لا بديل عن التحديث الكامل بدون الإسلام[1].

أما المثقفون العرب والمسلمون فقد دفعتهم أوضاع بلادهم وشعوبهم في تلك الفترة إلى اليأس والتشاؤم من تطورات المستقبل، فانعكس ذلك على

---

(١) Cromer, Lord, Modern Egypt. Macmillan - Co. London 1908, vol.I,PP.134 - 184

تفكير بعض أئمة الإصلاح أنفسهم. وقد صرح الأفغاني خلال ندوة في منزل الأستاذ الإمام محمد عبده، إثر إشاعة بأن «الأمة اليابانية» ستعتنق الإسلام ديناً: «دعهم، فإني أخشى إذا صاروا منا أن نفسدهم قبل أن يصلحونا». وعبر أحد الحضور عن المرارة والأسى لتردي أحوال المسلمين بقوله: «إذا كنا يا قوم مسلمين في جميع معنى الكلمة، بحيث لو قام عمر بن الخطاب من مرقده، وساح فينا على ناقته، من سور الصين إلى شطوط الاتلانتيك، لما شك في أننا مسلمون. إذا كنا كذلك فلماذا لم يصدقنا الله وعوده التي يستحيل أن يقع فيها خلف، والتي تكررت في جملة آيات، وعلى لسان نبيه مرات عدة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض﴾ الآية، فهل يصدق علينا أننا آمنا وعملنا الصالحات؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم يستخلفنا في الأرض، بل أقام علينا من غير ملتنا خلاف؟ ولماذا كنا مستعبدين في كل أرض، ومنهزمين أمام عدونا في كل أرض؟ وإذا كنا نزعم أننا مسلمون، ومن عباد الله الصالحين، فلماذا لم يورثنا الأرض، وإنما انتزعها من أيدينا وأورثها قوماً آخرين»[1].

كان المثقفون المسيحيون يرفضون ربط التطور الاجتماعي بأية عقيدة دينية ويسعون إلى التحرر من مشكلة الانتماء الديني بالتشديد على النظرة العقلانية إلى الإنسان والمجتمع، وعلى التمييز بين القضايا الدينية والقضايا المدنية. كما أن الكثيرين منهم وقفوا ضد تهديد الامبريالية الأوروبية، واعتنق بعضهم مبدأ القومية العربية كرابطة سياسية وإيديولوجية تجمع بين العرب، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية، واستخدموا إحياء التراث الثقافي العربي ونشره وسيلة في هذا المجال. لكنهم مع ذلك ظلوا يعتبرون أوروبا بفكرها وعلومها موطن الحضارة الحديثة، بينما اعتبرها المسلمون مصدر تهديد سياسي وعسكري وحضاري لدينهم وثقافتهم. من هذا المنطلق، أي من خلال تراث الفكر العربي بالذات، طرح فرح انطون أفكاره حول العلمانية السياسية، والمجتمع المدني، والاشتراكية، والعقلانية، والتعايش بين الدين والعقل...

---

(١) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٤٥ - ٤٦.

ليثبت أن للعلمانية أيضاً مصادرها القوية في هذا التراث، وليبرهن على الأهمية التي يمتلكها، وبالأخص الفلسفة الرشدية، بالنسبة إلى تحديد الإيديولوجيا التي يجب أن تسود المجتمع العربي الحديث[1]. وقد نشر هذه الأبحاث بادىء الأمر في مجلة «الجامعة»، ثم ضمنها كتابه عن ابن رشد وفلسفته.

أراد فرح انطون من البحث في ابن رشد الدخول مباشرة إلى صميم الإشكالية المنوه عنها، وبالذات إلى رمزيها الدينيين في عصره، محمد عبده ورشيد رضا، بعد أن أصبح هذا الموقف ضرورة لا بد منها حفاظاً على المشروع النهضوي الذي يتحمل المفكرون المتنورون المسؤولية الأولى في انطلاقته ووضع أسسه الفكرية، وترسيخ جذوره. نقرأ ذلك في كلمات المقدمة التي وضعها انطون لكتابه الذي يهديه إلى القوى الاجتماعية الجديدة المتسلحة بالعقل لبناء مجتمعها الجديد فيقول: «إلى عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما. لا نعلم كيف يستقبل أبناء هذا العصر هذا الكتاب في هذا الزمان، ولكنا نعلم أن «النبت الجديد» في الشرق قد صار كثيراً، ونريد «بالنبت الجديد» أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق، الذين عرفوا مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعاً... ونحن لا ننفك عن النداء بأن هذا الاختلاف في الآراء وفي المبادىء إنما هو في طبيعة البشر لأنه تابع لعقولهم وتربيتهم وأخلاقهم وعاداتهم ومصالحهم... فهذا الإصلاح لا يبنى إلا عليهم، وأساس هذا الإصلاح احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقاً... ولذلك وضعنا هذا الكتاب تحت حماية هؤلاء العقلاء»[2].

إن «النبت الجديد» الذي يوجه إليه فرح انطون هذا الكلام هو البنية الاجتماعية الجديدة الصاعدة، ومعقد آمال العلمانيين في نجاح مشروعهم

---

(١) فرح انطوان، ابن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٨، ص ١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

النهضوي، كما أنه طلائع الطبقة البورجوازية الطامحة بحذر إلى فرض عالمها الجديد، وإزاحة العالم الإقطاعي والديني الذي غدا كابحاً لكل آفاق التقدم، من خلال وسائل متعددة، كالتواطؤ مع القوى الاستعمارية واستعدائها على ذلك النبت، واستغلال الدين لخدمة مصالحها الخاصة على حساب مصالح القسم الأكبر من الشعب الفقير الجاهل، المغلوب على أمره. أما استراتيجية «النبت الجديد» فكانت مخاطبة العقل «بصفته الناظم العام المشترك بين جميع الناس أولاً، وبمثابة القوة الفاعلة التي تعتمد الانفتاح والاستنارة والحوار والديموقراطية ثانياً. وإذا أتيح لهذا النبت الجديد أن يكتشف نفسه عبر ما يوحده، وهو العقل، فإنه حينئذ يغدو أمام تحقيق اتحاد حقيقي يقوم على الوطنية العلمانية والعقلانية»[1].

اعتقد فرح انطون أن العقل هو الضامن الحقيقي لوحدة حقيقية بين جميع أفراد المجتمع، مهما تباينت تربيتهم وثقافتهم وطبقاتهم وأديانهم، ومصالحهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والشرط الوحيد لمثل هذا الاتحاد، هو حوار عقلاني ديمقراطي في فضاء فكري حر ومنفتح يؤدي في النهاية إلى تجذير الفكر العلماني في البنية الذهنية العربية «وتطهيرها» من مقولات الذهنية المناوئة المتمثلة بالدين. إن تحرير العقول من التعصب الديني، ومحدودية الأفق العقلي، يحتل بالنسبة لأنطون ومدرسته، المدخل السليم والوحيد إلى تحقيق التقدم في الشرق. فالترجمات التي قدمها في مجلته «الجامعة» عن تاريخ المسيحية وفلسفة ابن رشد لأرنست رينان، كان الهدف منها الحثّ على التفكير العقلي الإنساني المتسامح. واقتضى منه هذا الموقف أن يتعرّض للوجه الآخر للقضية المتمثل في الإمام الغزالي الذي «فاق فلاسفة العرب بنقض الفلسفة والدفاع عن الدين». وقد أثار هذا الاتجاه حفيظة صديقه رشيد رضا صاحب مجلة «المنار» الذي رفض اخضاع الإسلام لأي تنازل عن هيمنته على الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، معتبراً ذلك من المسلمات التي لا يمكن المساس بها، فكان أن حرّض أستاذه الشيخ محمد عبده

---

(1) المرجع نفسه، ص ١٩.

على التصدي لطروحات فرح انطون عبر «المنار». وعلى الرغم من تناقض منطلقات ووسائل وأهداف كل من الفريقين، فإن السجال أبرز حقيقتين هامتين: الأولى، حرية التعبير التي جرى في مناخها هذا السجال، والثانية عمق المأزق الذي كان يعانيه الفكر الديني المحافظ تجاه هجمات العلمانيين المسلحين بمنجزات الحضارة الحديثة ومؤسساتها.

طروحات فرح انطون

يحدد فرح انطون موضوع بحثه في ابن رشد وفلسفته بأنه موضوع فلسفي لا ديني، وأن لكل إنسان حق الحوار فيه واتخاذ موقف منه. أما قضية المفاضلة بين دين ودين، أي بين الإسلام والمسيحية، فهي ليست من أهداف الكتاب إطلاقاً، باعتبارها من القضايا المتحدرة من القرون الوسطى، التي لا تتصل لا من قريب ولا من بعيد بمفاهيم العالم الحديث، بالإضافة إلى أنها في حال حصولها، تعرقل عملية توحيد المجتمع وتؤدي إلى حروب طائفية تذهب ضحيتها وحدة الشعب وتماسك الدولة في وقت تنصب فيه الجهود على وضع أسس جديدة ودائمة للوحدة الوطنية تستند على العقلانية والعلمنة. إن محنة ابن رشد كانت وليدة غلبة القوى الظلامية على القوى المتنورة بعد انقسام المجتمع العربي في الأندلس إلى فريقين: فريق مع الفلسفة ومباحثها العقلية الحرة، ويتألف في معظمه من المثقفين بثقافة عقلية، وفريق ضدها يتألف معظمه من أفراد الشعب «المحقونين» بالتعصب والجهل من قبل رجال الدين المتزمتين والمتحالفين مع الإقطاع، لمقاومة كل فكر حر مستنير. ولم يكن جوهر المشكلة ارستقراطية طبقة المثقفين في المجتمع، بقدر ما كان محاولة للدفاع عن الفلسفة والمباحث العقلية الحرة بعيداً عن سلطة رجال الدين المتزمتين وأنصارهم في الأوساط الشعبية. كان طموح فرح انطون هو تحرير الشعب من سلطة التيار الديني، وتحقيق مصالحه بين التيارات المختلفة وفق مبادىء العلم والعقل والفلسفة، من أجل خلق مجتمع متناسق ومتماسك، قادر على حل مشكلاته الكبرى في جو من حرية الفكر والتعبير، والنقد العقلاني لأسباب تلك المشكلات. تناولت هذه المقالات والردود عليها ثلاث قضايا رئيسية:

١ ـ علاقة الدين بالعلم
٢ ـ علاقة السلطة الدينية بالسلطة المدنية
٣ ـ طبيعة الوحدة في المجتمع، دينية هي أم مدنية؟

ـ علاقة الدين بالعلم:

ادعى بعض الباحثين الأوروبيين أمثال ارنست رينان وجبريل هانوتو أن الإسلام بطبيعته معاد للعلم وبالتالي للتقدم. وقد أثار فرح انطون هذا الموضوع أيضاً من خلال شرحه فلسفة ابن رشد الذي حاول في كتابه «فصل المقال» التوفيق بين الدين والفلسفة، والدعوة إلى تأويل كل شيء لا يقبله العقل والبرهان العلمي، على أساس تقسيم الدين إلى قسمين: ظاهر وباطن. أهل العلم والفكر، أي الخاصة، يعلمون بالباطن والظاهر، بينما العامة من الشعب لا تعرف إلا بالظاهر. كذلك أوجب تأويل الظاهر الذي لا يوافق العقل، وهو ما يعارضه رجال الدين إلى جانب معارضتهم تقسيم الدين إلى ظاهر وباطن «ذلك أن الدين يخرج بهما عبر شرعه ويكون مثله مثل جسم مرتبط بجسم آخر وهو العلم، وعليه أن يتبعه في كل تغيراته العقلية وتحولاته الجدلية حتى ما كان منها ظنوناً وافتراضاً». ولكن الغزالي كان يناقض هذا الموقف «الرشدي» ويقول بأن هذه الأمور التي يحسبها الفلاسفة فوق العقل ويوجبون تأويلها، إنما هي من الممكنات، والله قادر على تحويلها إلى حقائق.

تثير هذه القضية سؤالاً هاماً حول حقيقة المعتقدات الدينية: هل يجب تأويلها لتصبح مطابقة للعقل كما قال ابن رشد، أم نعتقد بها إيمانياً كما طلب الغزالي؟ وأي من الرأيين أقرب إلى مفهوم العلم الوضعي الذي هو أساس العلم الحديث؟

يدعي فرح أنطون أن الجواب سهل جداً إذا بحثناه عقلانياً: فالعلم يجب أن يوضع في دائرة «العقل»، لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة. أما الدين فيجب أن يوضع في دائرة «القلب»، لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب الدينية من غير فحص لأصولها. والعلم الذي ما زال يبني

قواعده على «فروض»، لا يجوز له انكار «الأمور القلبية» لعدم قيام الدليل منه عليها، ولا معارضتها لأن برهانه مخالف لبرهانها، وبالتالي يجب أن يتعايشا معاً، لأن لا سبيل لإثبات أحدهما عن طريق الآخر، ولأن كلاهما نافع وضروري للإنسانية، وله دائرة يتحرك فيها بحرية دون أن يكون تابعاً للآخر[1].

يغاير هذا الطرح مقوله ابن رشد التي تجعل الدين تابعاً وخادماً للعلم. لكن انطون حاول دعم استراتيجيته القائمة على فصل الدين عن الحياة المدنية بكاملها، باعتبارها السبيل الأوحد لخروج العرب من دائرة التخلف ودخولهم إلى عالم الحضارة الحديثة وآفاقها. وقد عقد في سياق بحثه عن ابن رشد مقارنة بين اضطهاد العلم والعلماء، وإذلالهم وقتلهم دفاعاً عن عقائد الدين في النصرانية والإسلام، خلص منها إلى نتيجتين، الأولى: إن السلطة المدنية في الإسلام مقرونة بحكم الشرع، لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معاً. وبناء على ذلك فإن التسامح يكون في هذه الحالة أصعب في الإسلام مما هو عليه في الديانة المسيحية التي فصلت بين السلطتين فصلاً تاماً، فمهّدت للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي، وذلك من خلال مقولتها الشهيرة: «اعط ما لقصير لقيصر وما لله لله». وفي هذه الحالة، إذا سمحت السلطة المدنية للسلطة الدينية أن تمارس ضغوطاً على الأفراد أو قتلهم بسبب معتقداتهم الخاصة تكون قد خانت الإنسانية وجنت عليها جناية هائلة، لأن السلطة الدينية غير متساهلة بطبيعتها، لاعتقادها الخاطىء بأنها تملك الحقيقة كلها بين يديها، وبأن قواعدها وتعاليمها هي الحق الأبدي المطلق، وما عداه كفر وضلال. وأكثر ما تبرز هذه القضية، عندما تكون الأمة مؤلفة من عناصر مختلفة، ومذاهب متعارضة، قد يكون فيها مؤمنون وملحدون. فالنظم الدينية لا تتساهل مع من يخالف عقائدها، وتذهب في ذلك إلى حد الاضطهاد والتعذيب والقتل، كما حدث في الإسلام والمسيحية على حد سواء. أما العلم فيحرّم أي اضطهاد للإنسان بسبب معتقداته الدينية لأن الحياة التي منحها الله

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٠٨ ـ ٢١١.

للبشر «لا يجوز لإنسان أن يسلبه إياها بأية حجة كانت وبأي سبب كان»[1].

وإذا كان الدين عند نشوئه يهزأ بكل علم دونه، باعتباره المدبر الوحيد للشؤون الإنسانية الروحية والزمنية، فذلك راجع إلى أن العلم في تلك الأزمان لم تكن له عظمة العلوم الحديثة وتكنولوجيتها، بل كانت عبارة عن أقوال جدلية ومقالات يحيكها التصور والذهن. ثم ظهرت حاجة الدين للعلم عندما تطورت المجتمعات وأصبحت بحاجة إلى تنظيم لا يمكن أن يقوم به إلا العلم، ومنذ ذلك الحين عرف العلم قدره، وأخذ ينازع الدين سلطته عندما رآه لا يستغني عنه، ثم جاء بعض عظماء البشر، الذين أرسلتهم العناية الإلهية إلى الأرض «لإنقاذ مقاصدها السامية بموجب السنن السامية الموضوعة للعالم» ووضعوا في جانب العلم ثمار عقولهم الموهوبة لهم من السماء فأمالوا كفة الميزان نحو العقل والعلم إمالة هائلة عندما اكتشفوا نواميس الكون، واخترعوا المخترعات البديعة التي تخفف من شقاء الناس وتزيد في رفاهيتهم. ولم يعد في وسع الدين إنكار النتائج العلمية للتطور العلمي، فأخذ يعيد قراءة كتبه بإمعان ليستخرج منها آيات تتطابق ومفاهيم التطور العلمي بعد تأويلها، فكان ذلك فوزاً عظيماً للعلم، ونكسة كبرى للدين الذي أخذ يشكك بنفسه وبقدرته على الوقوف أمام الحقائق العلمية الكاسحة، وبدأ نفوذه على عقول الناس وعاداتهم وتقاليدهم بالأفول ليحل العلم مكانه في صياغة علاقات الناس وأفكارهم عن العالم والحياة كما أصبح الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية، ضرورة منطقية في البلاد المتقدمة علمياً إذ إن هذا الفصل هو أساس المدنية الحقيقية بما تتضمنه من تسامح وحرية وعدل ومساواة، وأمن واستقرار وازدهار في المجتمع، كما أنه سبب تقدم العلوم والفلسفة، وأساس السلام في العلاقات بين الدول. فالسلطة المدنية هي وحدها القادرة على المساواة بين المواطنين، وإقامة العدل بينهم، ومنحهم حرية المعتقد الديني والسياسي والنظر العلمي مهما اختلفت معتقداتهم، وإذا ما سيطرت السلطة الدينية على السلطة المدنية في مجتمع ما، فإن ذلك يؤدي إلى ضعف السلطتين معاً، وانحطاط

---

(١) المرجع نفسه ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

الشعب التابع لها. لذلك يجب تأويل الآيات الواردة في الكتب المقدسة لصالح الفصل، وإلاّ أصبح الدين حجر عثرة كأداء في سبيل التقدم. فالسلطة المدنية أنشأت النظم البرلمانية والدساتير لمنع استبداد الملوك والحكام، ولتقييد سلطاتهم، والحد من نزواتهم، وطبقت شعار «مصلحة الأمة فوق كل مصلحة»، لوضع إرادة الحاكم في خدمة إرادة الأمة وتحت سيطرتها وليس العكس كما كان سائداً في المجتمعات السابقة. والمجتمعات الإنسانية الجديدة، أي المجتمعات القائمة على السلطة المدنية، لا تجد سوى الشعب سنداً لحكوماتها، وتقييد شطط حكامها وشهواتهم، وانقاذ نفسها من بلاء الفساد والفوضى الذي يعتبر من الخصائص الرئيسية للأنظمة الاستبدادية والحكم المطلق. وفي هذا السياق هاجم انطون النظرة السلفية إلى المجتمع الإسلامي وقال إن تأسيس مستقبل الإسلام على دعوة دينية كالدعوة الأولى أمر محال لأن الوسط اليوم غيره في الماضي، ولأن قرن الدين بالدنيا في هذا العصر محال لأن الكمال البشري أمامنا وليس وراءنا[1].

أما النتيجة الثانية التي توصل إليها فرح انطون، فهي أن العلم والفلسفة قد تمكنا من التغلب على الاضطهاد المسيحي، فنما غرسهما في تربة أوروبا وأينع، فأثمر التمدن الحديث، لكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي، فبقي المسلمون في مجاهل التخلف، مما يؤكد على أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع الفلسفة من الإسلام[2].

ردود الشيخ محمد عبده

أثار انطون بهذه الطروحات الجريئة ضجة كبرى في الأوساط الدينية والمكرية على حد سواء. لكن ردود الشيخ محمد عبده عليها كانت أكثر إثارة

(١) المرجع السابق ص ٢٤٦ و ٢٦٠ و ٢٦٤ و ٣١٣.
(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٢١٤.

وأبعد أثراً في تلك الأوساط. فقد رفض رفضاً قاطعاً إدعاء انطون، بأن الإسلام يدعم قيام سلطة دينية في المجتمع، وقدم عبده على ذلك الحجج والبراهين من الآيات القرآنية نفسها التي تترك للإنسان حرية الخيار في معتقده الديني، ومنها ما ورد في سورة البقرة، آية ٢٥٦ ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله، فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، والله سميع عليم﴾. وكذلك قول الآية ٢٩ من سورة الكهف ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾. ويذهب الإمام إلى أبعد من ذلك عندما يعتبر أن إحدى المهام الرئيسية التي جاء من أجلها الإسلام إنما هي قلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها حتى لم يبق لها عند المسلمين اسم ولا رسم. فالإسلام لا يترك سلطاناً على عقيدة أو إيمان أحد بعد الله ورسوله، لأن الرسول كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً. وتعتبر هذه الفكرة من الأفكار المحورية في كتاب علي عبد الرازق المشهور «الإسلام وأصول الحكم»، إذ ليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام، على آخر مهما انحطت منزلته فيه، سوى حق النصيحة والإرشاد... فالمسلمون يتناصحون، وأمتهم أمة تدعو إلى الخير وتنفر عن الشر، وهم الرصاد عليها، يردونها إلى سواء السبيل إذا انحرفت صوناً للنظام في المجتمع ومنعاً لتغلب الأهواء، وتحكم الشهوات والاعتداء على حدود الآخرين. والمسلم لا يتلقى أصول عقيدته إلا عن كتاب الله وسنة رسوله، وعليه أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا من خلف، شرط أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم... فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية أو المؤسسة الدينية بوجه من الوجوه، ولم يعرف المسلمون في عصر من العصور تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية»[1].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٦. راجع أيضاً: محمد عمارة في مقدمته للأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، ج١ ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

السلطة السياسية في الاسلام

ولكن هل انتفاء السلطة الدينية في الإسلام يتضمن أيضاً انتفاء للسلطة السياسية في المجتمع الإسلامي؟ يجيب الإمام محمد عبده على هذا التساؤ ل بنعم، إذ يرى أن الحاكم في هذا المجتمع «هو حاكم مدني من جميع الوجوه»، وأن اختياره وعزله يخضعان لرأي البشر لا لحق إلهي يتمتع به هذا الحاكم باسم الإيمان. ويرى عبده أن تقرير «مدنية» السلطة السياسية في المجتمع لا تتنافى بحال من الأحوال مع وجود «الشرع» إلى جانب «الدين» فيقول: «.... ولكن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، فيغمط الحق، ويتعدى المعتدي الحد، فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة... فالأمة، أو نائب الأمة، هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه.. ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (تيوكراتيك)، أي سلطان إلهي، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا البيعة، وما تقتضيه من العدل، وحماية الحوزة، بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدو لدين الله، وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه، لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهرهما دين وشرع[1]...

إذا، اختيار الحاكم وعزله خاضعان في الإسلام لإرادة الأمة، وليس لحق ديني إلهي، لأنه ليس في الإسلام تيوقراطية أو سلطان إلهي. وعبده لا ينفي

---

(١) محمد عبده الأعمال الكاملة، ج٣، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

فقط وجود السلطان الديني والسلطة الدينية على القيادة السياسية العليا للمجتمع الإسلامي، بل ينفي أيضاً اعتراف الإسلام بها بالنسبة لأية مؤسسة من المؤسسات التي تمارس سلطة من السلطات في ذلك المجتمع، كالقضاء والافتاء، وقيادة علماء الدين. فالإسلام لا يجعل للقاضي أو المفتي أو لشيخ الإسلام «أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء هي سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامي، ولا يسمح لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقة نظره»[1]. أما الفكرة الشائعة عن توحيد الإسلام بين السلطتين المدنية والدينية، فهي خطأ محض، ودخيلة على الإسلام، وهي في الأساس أصل من أصول الديانة المسيحية في أصولها الكاثوليكية البابوية. ومن الضلال القول بأن الإسلام يحتم قرن السلطتين في شخص واحد، والزعم تبعاً لذلك إن السلطان مقرر الدين وواضع أحكامه ومنفذها، وأن المسلم مستعبد لسلطانه بدينه[2].

إن نفي دينية السلطة والتأكيد على مدنيتها قاد الشيخ محمد عبده إلى التأكيد على مدنية المؤسسات في المجتمع، وإعطائها الطابع القومي المدني الذي لا يفرق بين المواطنين بسبب معتقداتهم الدينية. وجوهر مدنية الحكم في نظر الإمام محمد عبده هو نهوضه على مبدأ الشورى. والشورى واجب شرعي، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين، لأن اختيار هذا الطريق، باق على الأصل من الإباحة والجواز، وهو اختيار «يجب أن يلائم مصالحنا، ويطابق منافعنا، ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانه»[3].

ثم يلتفت عبده إلى أحداث التاريخ الإسلامي ليقيّمها على ضوء نظرة الإسلام إلى السلطتين المدنية والدينية، إذ يصف الفتوحات الإسلامية بأنها أعمال سياسية حربية تتعلق بضرورات الملك ومقتضيات السياسة، وبالتالي

---

(١) المرجع نفسه، ج٢ ص ١٧٥.

(٢) المرجع نفسه، ذات الصفحة.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ص ٣٦٠.

فهي ليست حروباً دينية كما يدعي فرح انطون، بل دفعاً عن النفس ورد العدوان. وينطبق ذلك على الحروب التي وقعت بين الفرق الإسلامية، حيث لم تكن أسبابها دينية، بل سياسية، أشعلتها الآراء المختلفة في طريقة حكم الأمة، ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيروا شكل الحكومة. وما كان من حروب بين الأمويين والهاشميين، فهي حروب على الخلافة، وهي بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة[1].

تقودنا هذه المقولة إلى إثارة سؤال هام حول حقيقة موقف عبده من الخلافة العثمانية وحق الأتراك في استمرار تسلطهم على العرب باسم الإسلام.

لم يكن عبده من أنصار زوال الخلافة العثمانية وسلطانها، بل كان من أنصار اصلاحها وتجديدها، على أن تقتصر فقط على السلطة الروحية الضرورية يومئذ للتضامن الإسلامي، وأن تستمر لأن أصحابها كانوا أقوى أمراء المسلمين القادرين على الدفاع عن بلاد المسلمين ضد هجمات الاستعمار الأوروبي. أي أن نظرته إلى الخلافة نظرة سياسية أملتها ظروف العصر العاصفة. وفي هذا السياق كان شديد اليقظة والحذر ضد محاولات الخليفة العثماني استغلال الصراع المصري - الأوروبي من أجل إعادة مصر إلى التبعية العثمانية المباشرة بعد أن حققت وضعاً شبه استقلالي عنها. فالوطنية المصرية كانت عند عبده فوق كل اعتبار، وكان ذلك شعور جميع المصريين بكل طبقاتهم.

اعتمد عبده في تأكيده على هذه الآراء الجريئة التي تطرح للمرة الأولى في تاريخ الإسلام الحديث، على النظر العقلي الذي هو أول أساس وضع عليه الإسلام كما يقول عبده. فالإسلام في دعوته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري «فلا يدهشك بخارق للعادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة

---

(١) المرجع نفسه، ج٣، ص ٢٧٩.

سماوية، ولا يقطع فكرك بصيحة إلهية»، والخارق الوحيد للعادة هو القرآن، ورغم ذلك دعا الإسلام الناس إلى النظر فيه بعقولهم، وتحدى أولئك الذين يشكون فيه أن يأتوا بحججهم التي تؤيد شكوكهم، ولم يطالبهم بمجرد التسليم على رغم من العقل. فمعجزة القرآن «جامعة من القول والعلم، وكل منها مما يتناوله العقل بالفهم، فهي معجزة عرضت على العقل وعرفته القاضي فيها، وأطلقت له حق النظر في أنحائها، ونشر ما انطوى في أثنائها، وله منها حظه الذي لا ينتقص. فهي معجزة أعجزت كل طوق أن يأتي بمثلها، ولكنها دعت كل قدره أن تتناول ما تشاء منها»[1].

الموقف من النقل

إذا كان الإسلام بني أساساً على النظر العقلي، فما هو موقف عبده من النقل؟

من الناحية النظرية يقول عبده «إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل»، أما من الناحية العملية فيقول: «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط أحد من سلف ولا من خلف». بهذا الأصل العقلي القائم على الكتاب وصحيح السنة مهدت بين يدي العقل كل السبل، وأزيلت من طريقه كل العقبات، واتسع له المجال بغير حدود، «فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا، وأي فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم إن لم يسعهم هذا الفضاء؟»[2]. في هذا الفضاء العقلي تنتفي اللغة المذهبية، وخاصة ما اتصل منها بمسألة التكفير، وتسود لغة التسامح، حتى أنه إذا صدر قول من قائل «يحتمل الكفر من مئة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر». ولكن كيف يفسر عبده انهيار الإسلام وإظلام ذلك الفضاء المنير؟

---

(١) المرجع نفسه، ج٣، ص ٢٧٩ - ٢٨١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨٢.

يعترف الإمام بأن خللاً جسيماً حدث في عقيدة المسلمين الدينية وأدى إلى حالة الانحطاط التي تشل حياتهم منذ قرون. وهذا الانحطاط لا يرجع بأي حال من الأحوال إلى جوهر المعتقدات الإسلامية التي لا يمكن إلا أن تكون حافزاً على التقدم والتمدن واكتساب العلوم المفيدة، كما كان الشأن في بدايات الإسلام عندما كانت تلك المعتقدات سليمة من أي زيف أو بدع. فالطابع العقلاني للإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والاعتبار بالوقائع التاريخية والطبيعية الوضعية لاستنباط سنن الكون وقوانينه، والإفادة منها في حياة المؤمنين الدنيوية، وقلب السلطة الدينية من أسسها لمحو آثار كل عبودية لغير الله، ومودة الإسلام لمخالفي عقائده، والجمع بين مصالح الدين والآخرة، بل وتغليب مصلحة الحياة على مصلحة الدين، كل ذلك لا يمكن إلا أن يكون حافزاً للسعي إلى الرقي والتمدن. يشهد على ذلك تاريخ المسلمين في عصورهم الأولى حين انطلقوا ينشرون الإيمان الجديد، ويطلبون العلوم العقلية والكونية ويشيدون دور الكتب والمدارس وبيوت العلم، وينشئون المراصد، ويشجعون على ترجمات العلوم والفلسفة، ويكتشفون أهمية التجربة والمشاهدة في يقينية العلوم، حتى أصبحت القاعدة عندهم «جرب وشاهد ولاحظ تكن عارفاً»، فتخطوا بذلك مدنية اليونان وعلومهم، ونقلوا ثمرات ما توصلوا إليه من حقائق تلك العلوم إلى أوروبا فأنتجت الحضارة الحديثة[1].

فالجمود ليس من طبيعة الإسلام، وإنما بدأ مع خلافة المعتصم عندما هيمنت على المجتمع الإسلامي التقاليد والأفكار «الأجنبية» وسادت «الخرافية»، وازدادت سيطرة الغوغاء التي أصبحت «عون الغاشم ويد الظالم»، وكان لهذا الانهيار امتداده الثقافي والاجتماعي، فتزعزع النظر العقلي الذي شرعه الإسلام... ودخلت على قلوب المسلمين عقائد أخرى ساكنت عقيدتهم وكان السبب في تمكنها من نفوسهم، واطفائها لنور الإسلام في عقولهم، هي السياسة التي اضطهدت الفكر والدين والعلم، والتي ليست في

---

(١) المرجع نفسه، ج٣، ص ٢٧٨ ـ ٣٠٨.

حقيقتها إلا تلك الشجرة الملعونة في القرآن «عبادة الهوى واتباع خطوات الشياطين». ويأسف الإمام ويعجب لانهماك نبهاء المسلمين في السياسة، «وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء وعليه يبنى كل شيء»، وقاده هذا الرأي إلى نقد استاذه الأفغاني الذي كرّس كل جهوده للسياسة وأهمل التربية: «السيد جمال الدين رجل عالم، وأعرف الناس بالإسلام وحالة المسلمين، وكان قادراً على النفع العظيم بالإفادة والتعليم، لكنه وجه كل عنايته إلى السياسة، فضاع استعداده هذا»(١).

تسامح الاسلام مع العلم

كيف نظر الإمام إلى الاستنتاج الثاني الذي توصل إليه انطون، وهو أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع العلم والفلسفة من الإسلام؟

أطال عبده الشرح ليدحض هذا الاستنتاج ويثبت عكسه، مستعيناً بآيات قرآنية كثيرة وبأحاديث نبوية مشهورة، وكلها تحث المسلمين على طلب العلم وتكريم أهله. كما استعان بشواهد كثيرة من التاريخ الإسلامي تظهر كم كان الحكام من خلفاء وأمراء ووزراء، يكرمون العلماء ويقربونهم إليهم، حتى أن الكثيرين منهم غيروا دينهم وملتهم، وكم أنشأوا من المدارس والمراصد ودور الكتب والترجمات. ثم يشير إلى طائفة من المفكرين الملحدين الذين نقدوا الإسلام دون أن يتعرضوا لمكروه، كأبي العلاء المعري. وفي المقابل يذكر ما لحق العلماء من الاضطهاد والحرق لمخالفتهم مفاهيم الكتاب المقدس عن حركة الكون وأسرار الطبيعة، وكيف كانت محاكم التفتيش تحرق المنحرفين عن هذه المفاهيم أحياءً. ويورد قولاً للخليفة المأمون يمكن أن يلخص موقف الإسلام من الفلسفة والعلم، وهو أن «الحكماء هم صفوة الله من خلقه، ونخبته من عباده، لأنهم صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس

---

(١) المرجع نفسه، ج٣، ص ٣١٧ ـ ٣١٨. أيضاً نصوص مختارة من الامام محمد عبده، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ص ١٠.

الناطقة، وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة. هم ضياء العالم، وهم واضعو قوانينه، ولولاهم لسقط العالم في الجهل والبربرية». «فالمسلمون مسوقون بنابل من دينهم إلى طلب ما يكسبهم الرفعة والسؤدد، والعزة والمجد، ولا يرضيهم من ذلك ما دون الغاية، ولا يتوفر شيء من وسائل ذلك إلا العلم. فهم محفوزون أشد الحفز إلى طلب العلم وتلمسه في كل مكان، وتلقيه من أية شفة وأي لسان، فإذا لاقاهم العالم في أي سبيل، أو عزوا به في أي جيل، أو ظهر لهم من أي قبيل، هشوا له وبشوا... وشدوا به أواصرهم، وعقدوا عليه خناصرهم، ولا يبالون ما تكون عقيدته إذا نفعتهم حكمته.. وقد سمح الإسلام للمسلم أن يتمتع في هذه الحياة الدنيا بما يلذّ له القصد والاعتدال. أفلا يكون من لذائذه ومتممات نعيمه أن يسبح في مملكة العلم ليمتع عقله، ويسبح في بسيط الأرض ليكسب رزقه ويقيت أهله؟... فالإنسان في الإسلام لم يخلق ليقاد بالزمام، بل فطر على أن يهتدي بالعلم»[1].

كيف ينهض المسلمون

وإذا كانت هذه هي أسباب تخلف المسلمين وانحطاطهم، في رأي الإمام، فما هي الوسائل والسبل الصحيحة التي تخلصهم من جمودهم الفتاك وتقودهم إلى النهضة والتقدم؟

لم يترك لنا عبده كتاباً يفصل فيه رأيه في هذه القضية التي كانت تؤرقه كما فعل الطهطاوي وخير الدين، ولكن نقده العنيف للتقليد واعلائه من شأن العقل ورأيه في المرأة وفي السلطتين الدينية والمدنية في الإسلام، تقدم لنا صورة عن حقيقة آرائه بهذا الموضوع. فهو يعتقد أن التقليد يقود إلى الجمود، وجنايات الجمود كانت كبيرة وضخمة على اللغة والشريعة والعقيدة والعلم والتعليم وسلوك الناس وعباداتهم، وعلى المجتمع الإسلامي في وحدته وحاضره وماضيه. فالتقليد يناقض النظر العقلي، وبالتالي يناقض الأصل الأول

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥٣ و٢٩٨ و٢٩٩.

للإسلام، الذي هو في ذاته، نشأة ودعوة، نقيض التقليد. ثم إن الإسلام علم الإنسان بأنه لم يخلق ليقاد بالزمام، ولكنه فطر على أن يهتدى بالعلم، كما نبّه إلى عدم التعلق بما كان عليه الآباء والأجداد، وما توارثه عنهم الأبناء، لأن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، «ولا سيما لعقول على عقول، ولا لأذهان على أذهان»، وفي هذا السياق انتقد الإسلام «أرباب الأديان في اقتفائهم أثر آبائهم، ووقوفهم عندما اختطته سير أسلافهم». . كل ذلك من أجل اطلاق سلطان العقل من قيوده، وتخليصه من عبودية التقليد، ورده إلى مملكته، يقضي فيها بحكمه وحكمته، مع الخضوع فقط لله وحده، والوقوف عند شريعته، ولا حد للعمل في منطقة حدودها، ولا نهاية للنظر يمتد تحت بنودها. وقد تم للإنسان المسلم بمقتضى دينه الحقيقي «أمران عظيمان: استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر» اللذان بهما تكتمل إنسانيته وسعادته، واللذان بهما استطاع الأوروبيون أن يصلوا إلى ما وصلوا إليه من التطور والمدنية، بعد أن تخلصوا من سيطرة الكنيسة على عقولهم.

يعتبر عبده أن هذين المبدئين من الأسس الجوهرية لتقدم المسلمين، لأن الفكر إذا تحرر من عبودية التقليد وأصبحت له الاستقلالية في الرأي والحرية في البحث، يستطيع أن يبدع وأن يصل إلى ما وصل إليه الأوروبيون من أسرار الطبيعة وعلومها وألغازها ومعادلاتها. ولكنه مع ذلك لا يمانع من أخذ العلوم والتكنولوجيا عن الأوروبيين لما فيه مصلحة المسلمين، وكان خوفه الأكبر أن يؤدي ذلك إلى أن يضيع المسلمين دينهم ويقعوا فريسة للأوروبيين كما كان يحصل في زمانه. وإذا كان التحرر الفكري يقود إلى التخلص من الجمود والتقليد، فإنه يقود أيضاً إلى التحرر السياسي، وتقييد سلطات الحكومات بالدساتير والقوانين لإشاعة العدالة بين المواطنين ورعاية طاقاتهم الإبداعية، وإزالة كل العراقيل المعوقة لها، بالثورة الجماهيرية كما أراد الأفغاني، وبالإصلاح السلمي التدريجي كما أراد عبده، لاعتقاده بأن الشعب المصري لم يكن بعد مهيأ لتقبل التحولات الثورية في المجتمع. فقد كانت نهضة الشرق وحريته وتجديد حياته وتحرير طاقاته هدفاً اتفق عليه الأفغاني وعبده، لكنهما اختلفا حول الوسيلة لبلوغ ذلك الهدف. كان الأفغاني ثورياً

يرى في الشعب طاقات هائلة لتحقيق استراتيجية التحررية، سواء من الاستبداد الداخلي أو من الاستعمار الخارجي. وتجسّد هذا التيار الثوري عسكرياً في الفلاحين المصريين من الضباط وعلى رأسهم عرابي ورفاقه، وتجسد شعبياً بعبد الله النديم الذي ورث عن الأفغاني خاصية الايمان بالطاقات الثورية للشعب، وزاد عليه اليقظة والحذر من أن يستغل الأغنياء ثمار الكفاح الثوري للفقراء. أما محمد عبده، فقد اعتمد بعد فشل الثورة العرابية على استراتيجية الاصلاح التدريجي الذي يبدأ من البنى الفكرية، أي من التعليم والتربية المستندة إلى الإيمان الديني بعد تجديده على أسس عقلانية. فالمسلمون إذا تهذبت أخلاقهم بالدين سابقوا الأوروبيين في اكتساب العلوم وتحصيل المعارف ولحقوا بهم في التمدن. ولكن ذلك لا يعني أن الرجل كان من دعاة هذه التربية فقط، بل كان يتمنى أن يبلغ الإنسان في الشرق، مهما كان دينه، حد جعل التعليم مدنياً خالصاً، وأن يكون للتعليم الديني أماكن خاصة به، وأن يزول المزج بين النوعين في مدارس التعليم العام. وأعطى عبده مثلاً على ذلك «مدرسة دار العلوم العليا» التي كان يشرف عليها، وهي ذات برامج تعليم مدنية تستجيب لظروف العصر. جدير بالذكر أن مصطفى كامل وحزبه الوطني أقاما مدارس مدنية لتثقيف النشء المصري ثقافة علمانية ثورية مناهضة للاحتلال الإنكليزي، وكان معظم طلاب المدارس من أبناء البورجوازية المصرية الصغيرة التي لعبت المدارس المذكورة دوراً هاماً في تكوينها وبلورة شخصيتها الاجتماعية. أما القصد من التعليم الديني عند عبده فهو التربية الأخلاقية التي يعتبرها أساسية في سعادة الإنسان والمجتمع، وهي تبدأ في الأسرة أولاً ثم تنتقل منها إلى المدرسة ومن المدرسة إلى المجتمع والأمة. فالخلل أساساً من داخل الأمة، وهو الذي يسمح للأجانب بالسيطرة والفساد فكان لا بد من البدء بإصلاحه أولاً، والقضاء على أمراضه وعلله، والتربية الصحيحة هي الوسيلة الفعالة في هذا المجال. أما في مسائل العقائد والعبادات وفي أحكام الحلال والحرام، وفي القضايا الحياتية، وكل ما يتنازع فيه، فيجب الرجوع إلى كتب الله وسننه، مع ضرورة الابتعاد عن التقليد، واللجوء إلى الاجتهاد والتجديد المستندين إلى النظر العقلي، وأحوال العصر ومقتضياته.

فالاجتهاد يجب أن ينبع من حالة العصر ويعبر عنه، وليس هناك أي اجتهاد يلزم المسلم في جميع العصور. فمتى انقضى العصر وزالت مقتضياته، زالت معها ما يخصه من الاجتهاد وما رافقه من الأحكام. وعلى المسلم أن يتبصر دائماً في القرآن والسنة، ويجتهد في أعماله وأفكاره بما يلائم عصره الذي يعيش فيه، وعليه ألا يتحرج من الاختلاف بين ما يصل إليه باجتهاده وعقله وبين ما وصل إليه السابقون من المسلمين. وقد أعطى عبده مثالاً على ذلك في اجتهاداته وفي تفاسيره للآيات القرآنية، معتبراً أن رؤية المفسرين السابقين لها، كانت مرتبطة بمستواهم ومستوى مجتمعاتهم العلمي والعقلي[1].

عبده والتيار العلماني

أعطى الشيخ محمد عبده تشجيعاً كبيراً للعلمانيين ومنطلقاتهم الفكرية، بل إنهم اعتمدوا على الكثير من آرائه لدعم اتجاهاتهم وحركتهم في مجتمع مشبع بالقيم والتقاليد الدينية الراسخة. فماذا يطلب العلمانيون أكثر من رأيه في السلطتين الزمنية والدينية؟ ونظرته إلى العقل، ودوره في تنظيم شؤون الحياة والمجتمع؟ ورأيه في المرأة وفي كثير من المسائل المالية والاجتماعية التي اجتهد فيها لمصلحة الأمة والوطن والفقراء من الناس، وليس للمصالح الفردية؟. وإذا صح أن معظم ما كتبه قاسم أمين عن المرأة هو من بنات أفكار عبده فذلك يعني أن الرجل أصبح في أخريات عمره مشبعاً بالأفكار العلمانية الغربية ومتحمساً لها[2]، حتى أنه كان في طليعة الدعاة لإنشاء الجامعة الأهلية المصرية التي افتتحت عام ١٩٠٨. لقد تركّزت استراتيجيته الحقيقية على إحياء حقائق الإسلام على ضوء الفكر الحديث، وعلى جعل

---

(١) راجع مقدمة محمد عمارة لأعمال الامام محمد عبده، ص ١٨١ ـ ١٨٦، أيضاً مقدمة أدونيس لمختارات من أعمال محمد عبده، ص ١٤.

(٢) راجع رأي قاسم أمين في قضية الدين ودوره في المجمع، في ابن رشد وفلسفته لفرح أنطون، ص ٣٢٤ ـ ٣٣٨.

الأخلاق قاعدة الحياة الاجتماعية والفكرية الجديدة في مصر، دون أن يحاول استئصال الماضي أو إحيائه كلياً، بل اعتمد هذا الماضي كأساس لبناء مجتمع متطور توفره ثقافة الغرب العقلية وعلومه الحديثه.

وإذا كان عبده قد حاول أن يكون سداً منيعاً أمام العلمانية المادية التي حملها المهاجرون الشوام المسيحيون إلى مصر، فإن ما طرحه من أفكار تنويرية جعل معظم العلمانيين المسلمين يتخذون من أفكاره سلاحاً يدافعون به عن معتقداتهم الهادفة إلى علمنة كاملة للمجتمع الإسلامي العربي، وفي طليعتهم قاسم أمين وأحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وزملاؤه في حزب الأمة. كما أن دفاعه البليغ عن الأخلاق الإسلامية أرضى علماء الدين المسلمين، مع أن بعضهم عارض تفسيراته الجريئة لتعاليم الإسلام. وعلى الرغم من جهوده التوفيقية بين تطلعات العلمانيين وجمود التقليديين، فإن تزايد نفوذ الفكر العلماني الغربي في الفكر العربي جعل مهمة التأليف بين هذين التيارين المتصارعين مسألة صعبة جداً بعد وفاته عام ١٩٠٥، إذ لم يستطع تلامذته صياغة أي منهج فكري متناسق يجمعهم، بل ظلت المعضلة الأساسية الخاصة بدور الإسلام في الحياة المعاصرة دون حل. وهكذا انقسم أولئك الأنصار إلى فئتين متناقضتين في الهدف والأسلوب. فئة ادعت الوفاء لأفكار الأستاذ الإمام في نشر مبادىء مجتمع علماني يحترم الإسلام دون أن يجعله أساساً للحياة السياسية والاجتماعية، وفئة أخرى ادعت أنها أصدق تمثيلاً وإخلاصاً لأفكاره الاصلاحية متخذة موقفاً دفاعياً تبريرياً عن تعاليم الإسلام وقيمه أمام تدفق الفكر العلماني الوافد من الغرب. وقد اضفى هذا التيار المحافظ الذي تزعمه رشيد رضا، الطابع التقليدي على الحركة الاصلاحية الإسلامية، مما أفقدها الاتصال المباشر بالجيل الجديد المتأثر بتحولات العصر وقيمه الجديدة.

عبد الرحمن الكواكبي

كان أهم من شارك الأفغاني وعبده أفكارهما هو عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢) المعاصر لهما، والذي ولد ونشأ في أسرة كردية غنية من

حلب، ترجع في أصولها إلى سلالة النبي. اشتغل في مطلع حياته العملية بالصحافة والمحاماة وبعض الوظائف الرسمية، أسس صحيفتي «الشهباء» (١٨٧٨)، و«الاعتدال» (١٨٨٩)، لكن السلطات التركية أغلقتهما بعد صدورهما بوقت قصير بسبب انتقاداتهما العنيفة للسياسة التركية تجاه العرب، وللظلم الحميدي الذي كان يلاحق المفكرين الأحرار في كل مكان من امبراطوريته. كان شديد العطف على الفقراء وقضاياهم، فافتتح مكتباً في حلب على نفقته الخاصة ليقدم المشورات القانونية المجانية لهم، بصرف النظر عن انتمائهم الطائفي. ولكن عيون عبد الحميد كانت له بالمرصاد بسبب أفكاره التحررية الجريئة، فاعتقل وسجن عدة مرات، ثم سافر إلى مصر حيث «دار العلم والحرية»، ومركز المقاومة الفكرية للحكم التركي والاستعمار الأوروبي، وفيها أصدر كتابيه الشهيرين: أم القرى، وطبائع الاستبداد بعد رحلات استطلاعية إلى بعض البلاد العربية والإسلامية. تعكس مضامين هذين الكتابين كل التيارات الإيديولوجية التي كانت سائدة في البلاد العربية خلال تلك الفترة الحرجة من تاريخ الشرق الأوسط، كالنضال من أجل تجديد الإسلام واصلاحه وإحيائه، والتخلص من عوامل التخلف، والدعوة إلى القومية العربية، والأخذ بمنجزات الحضارة الأوروبية وعلومها، والكفاح ضد الاستعمار الغربي والحكم التركي، وظهور النزعة الدستورية والبرلمانية. تركزت أبحاث الكواكبي حول القضية المحورية التي شغلت تفكير المصلحين المسلمين المحدثين، أي قضية انحلال المجتمع الإسلامي وكيفية نهوضه من جديد، أو «المسألة الاجتماعية» الكبرى في الشرق وبلاد الإسلام، كما أسماها في مقدمة كتابه «طبائع الاستبداد». واحتلت مسألة السلطة السياسية في ذلك المجتمع، أي قضية الخلافة، دوراً بارزاً في تلك الأبحاث.

يعتقد الكواكبي أن «الفتور العام» الذي يفتك بالجسم الإسلامي متعدد الأسباب والمصادر، بعضها ديني يتصل بالبدع والخرافات التي دخلت الإسلام وأفسدت معتقداته، وبعضها الآخر مصدره أخلاقي أو سياسي. وقد تخيل اجتماعاً وهمياً في مكة (أم القرى) خلال موسم الحج لعام ١٣١٦ هـ - ١٨٩٨ م لاثنين وعشرين مندوباً يمثلون جميع الأقطار الإسلامية ومذاهبها

للتداول في أمور المسلمين، حيث وجدوا بعد التداول أن تلك المظاهر إنما هي في واقع الأمر أعراض للمرض لا أسبابه الحقيقية. أما أصل الداء وعلة العلل فهو «الاستبداد السياسي» كما شرحه في كتابه الآخر «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد». ففي أم القرى نجد «البليغ المقدسي» و«المولى الرومي»، و«الإمام الصيني» يشرحون ذلك الافتراض الذي توصل إليه الكواكبي، فيقول الأول «إن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية أي ديموقراطية تماماً، فصارت بعد الراشدين، بسبب تمادي المحاربات الداخلية، ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية، ثم صارت أشبه بالمطلقة»[1]. ويلتقي هذا الرأي مع رأي المولى الرومي الذي اعتبر «أن البلية فقدنا الحرية». وهنا يشرح معنى الحرية التي يعتبرها «أعز شيء على الإنسان بعد حياته، وإن بفقدانها تفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعطل الشرائع وتختل القوانين». وهي تعني «بأن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله، لا يعترضه مانع ظالم».. «ومن فروعها تساوي الحقوق، ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء...، ومنها حرية التعليم، وحرية الخطابة والمطبوعات، وحرية المباحث العلمية، ومنها العدالة بأسرها، حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب أو غدار مغتال، ومنها الأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره»[2].

من الواضح أن هذا المعنى الشامل والدقيق للحرية لا يقتصر فقط على الجانب السياسي بل يحمل أيضاً مضموناً اجتماعياً عميقاً يتعلق بحياة الناس المادية، ومنفعتهم، وخاصة حرية البحث العلمي واستثماره من أجل رفاهية الناس والمجتمع. أما إذا تعطلت هذه الحرية فإن الآمال تتبدد، والأعمال تتجمد، وتموت شهية الحياة في النفوس، وتتعطل الشرائع والقوانين، «فيصير الفتور والانحطاط والتقاعس طبعاً لمن آلفوا الاستبداد والذل والهوان».

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى (الأعمال الكاملة)، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف، القاهرة ١٩٧٠، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

ويحمل الكواكبي علماء الدين «الرسميين» أو «الجهلة المتعممين» المقربين من أمراء السياسة، مسؤولية التشجيع على الاستبداد والظلم من خلال تحريضهم هؤلاء الأمراء على «لزوم الاستقلال في الرأي وإن كان مضراً»، ومعاداة الشورى وإن كان سنّة، والمحافظة على الحالة الجارية وإن كانت سيئة، و«تلقينهم أن مشاركة الأمة في تدبير شؤونها واطلاق حرية الانتقاد لها يخل بنفوذ الأمراء ويخالف السياسة الشرعية». وقد أدى كل ذلك بالأمراء إلى التذرع أمام الدول الأجنبية بأن «الإسلام والنظام لا يجتمعان»، وبأن «قواعد الدين الإسلامي لا تلائم أصول الشورى، ولا تقبل النظام والترقيات المدنية»، مما جعلهم مغلوبين على أمرهم ومضطرين لمسايرة دين رعاياهم ومجاراة ميل الفكر العام.

أما الإمام الصيني، فقد أيّد ما ذهب إليه المولى الرومي وأضاف بأن «الإمامة» لا تستقيم ولا تنعقد شرعاً إلا إذا قامت على الشورى، ودعمها خواص الطبقة العليا في الأمة، أي أهل الحل والعقد «الذين لهم شرعاً حق الاحتساب والسيطرة على الإمام والعمال، لأنهم رؤساء الأمة ووكلاء العامة، والقائمون في الحكومة الإسلامية مقام مجلس «النواب» و«الأشراف» في «الحكومات المقيدة»، وإن التدقيق في تاريخ الإسلام منذ عهد الرسالة يظهر أن أدوار الحكومات الإسلامية في ترقيها وانحطاطها تابعان لقوة هؤلاء أو ضعفهم في توجيه شؤون الأمة، وإن في ترجمة كل فرد من الملوك والأمراء «بل في حال كل ذي عائلة أو كل إنسان فرد» في الماضي والحاضر «نجد الصلاح والفساد دائرين مع سنة الاستشارة أو الاستقلال في الرأي»[١].

إن كل هذه المظاهر السياسية التي يتولد عنها الفتور العام لدى المسلمين ليست في حقيقة الأمر سوى صور متعددة للاستبداد السياسي الذي أفرد له الكواكبي كتابه الآخر «طبائع الاستبداد». إلا أن ما يميز تفكيره في «أم القرى» هو التركيز على مطلبين أساسيين، **الأول**: ضرورة بذل جهود جدية منظمة

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ و١٨٠ ـ ١٨١.

لمحاربة أفكار الفقهاء الجامدين الذين يقفون حجر عثرة أمام التقدم الفكري للمسلمين، ومكافحة الجهل المنتشر بينهم، **والثاني**: أن يستعيد العرب مكانتهم اللائقة، ودورهم المميز في تقرير مستقبل الإسلام ومصيره. أما المطلب الأول فيمكن تحقيقه عن طريق جمعية أم القرى السرية التي تنتشر فروعها في جميع أقطار العالم الإسلامي، بينما يتحقق المطلب الثاني باسترداد العرب لدورهم الروحي القيادي في الإسلام، المتجسد بخلافة عربية يكون مركزها مكة، ثم محاربة الاستبداد بجميع أشكاله وألوانه لإفساح المجال أمام العرب للتعبير عن شخصيتهم المميزة بين الشعوب الإسلامية، باعتبارهم «أعرق الأمم في أصول الشورى في الشؤون العمومية، وأهدى الأمم لأصول المعيشة الاشتراكية»، والوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية، بل الكلمة الشرقية، وأنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعاً في الدين، وقدوة للمسلمين حيث كانت بقية الأمم قد اتبعوا هديهم ابتداء، فلا يأنفوا عن اتباعهم أخيرا[1]. وعلى الرغم من استخدامه كلمة «أمة» بمعان مختلفة، إلا أنه في أحد هذه المعاني يستخدمها بالمعنى الذي يعرفه الأدب السياسي القومي الحديث، وذلك عندما يتساءل: «ما هي الأمة، أي الشعب؟.. هل هي ركام مخلوقات نامية؟.. أو جمعية عبيد لمالك متغلب؟... أم هي جمع بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة»؟[2].

من الملاحظ أن الكواكبي لا يخلط بين الأمة وبين الجماعة الدينية والجماعة الإسلامية، لأنه لم يجعل من العقيدة الدينية أحد مكوناتها، بل يشير إلى روابط «الجنس واللغة والوطن والحقوق المشتركة»، وهو المفهوم الذي تبلور في مصر منذ الثمانينات تحت تأثير الفكر الغربي. وعندما طالب بأن يتولى السلطة الدينية على المسلمين خليفة عربي لم يجعل لهذا الخليفة أية سلطة سياسية أو إدارية، بل قصر مهمته على القضايا الروحية فقط، تعاونه هيئة من الشورى منتخبة مركزها مكة، تتولى تمحيص أمهات المسائل الدينية التي لها

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢٩.

تعلق مهم في سياسة الأمة، وتأثير قوي في أخلاقها ونشاطها، كفتح باب النظر والاجتهاد تمحيصاً للشريعة وتيسيراً للدين، وسد أبواب الحروب والغارات والاسترقاق اتباعاً لمقتضيات الحكمة الزمنية[1]. والذي يريده الكواكبي من هذا الكلام هو فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية في المجتمع الإسلامي، «لأن الأمم الحية ما أخذوا في الترقي إلا بعد عزلهم شؤون الدين عن شؤون الحياة، وجعلهم الدين أمراً وجدانياً محضاً لا علاقة له بشؤون الحياة الجارية على نواميس الطبيعة»[2]. أما قوانين الأمة التي تضبط شؤونها، فيجب أن تتلاءم مع قوانين الأمم المتمدنة المجاورة لها، أو التي تقيم معها علاقات سياسية وتجارية، وأن تكون هذه القوانين ملائمة للحياة الاشتراكية، لأن العرب «أهدى الناس لأصول المعيشة الاشتراكية» التي تجسّدت في المجتمع العربي الإسلامي الأول زمن الخلفاء الراشدين، حيث كانت السياسة الإسلامية نيابية اشتراكية أي ديموقراطية، وهي الفترة التاريخية الوحيدة التي «اتحدت فيها إدارة الدين بإدارة الملك»، ذلك أن هؤلاء الخلفاء فهموا معنى القرآن وعملوا به واتخذوه إماماً، فأنشأوا حكومة قضت بالتساوي بينهم وبين أنفسهم، وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشظفها، وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوة وروابط هيئة اجتماعية. وحالات معيشة اشتراكية لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أب واحد، وفي حضانة أمة واحدة»[3].

الكواكبي يتحدث هنا عن موضوع كان في صميم فكر الأوروبيين في أيامه، إذ كانوا يبحثون عن النظام السياسي والاجتماعي الأمثل لدولهم ومجتمعاتهم بعدما عصفت بهم الفتن والحروب والمآسي الاجتماعية التي خلفتها الثورة الصناعية بسبب جشع الرأسماليين المسلحين بالفلسفة الفردية. أما في المجتمع العربي الإسلامي فكان الحديث عن الاشتراكية في ذلك الوقت فيه غرابة وإبهام على العقول لأن الأكثرية الساحقة من المثقفين لم تكن تعرف شيئاً

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣١٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٣.
(٣) المرجع نفسه، (طبائع الاستبداد)، ص ٣٤٧.

عن مبادىء ماركس وانجلز، ولم يكن لينين قد قام بثورته بعد، بل كانوا يتحدثون عن الوطن والأمة والجامعة الإسلامية، وضرورة الإصلاح الديني، لأن نظرة الايديولوجيين العرب إلى الحياة الاجتماعية كانت ضيقة وسطحية، إذ لم يروا فيها غير السياسة أساساً، ولم يفطنوا إلى العامل الجوهري فيها، أي الاقتصاد بكل أشكاله وعلاقاته، والذي بدونه يستحيل التطور المادي والرقي الاجتماعي للشعوب. إن البرهنة على وضع العرب الخاص بين الشعوب الإسلامية، ودورهم الريادي في بعث الإسلام ترتبط باسمي رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) وعبد الرحمن الكواكبي، إلا أن تفكير رضا في هذا المجال لم يخرج عن كونه نصيراً قوياً لبعث الإسلام في نقائه الأول، وكانت الفكرة القومية عنده خاضعة بالكامل للفكرة الدينية. وكان يعتقد أن العرب إذا حاولوا الانفصال عن السلطنة العثمانية، فمن الممكن أن تتدخل أوروبا وتخضعهم وتخضع الأتراك معهم. ولهذا تبقى السلطنة العثمانية، رغم كل عيوبها الشيء الوحيد المتبقي من استقلال الأمة السياسي، فإذا أضحت خسر المسلمون كل شيء[1].

أما الكواكبي فلم يميز فقط بين العرب وغيرهم من الشعوب الإسلامية، بل كان أول من أعرب عن حقهم في الوجود والتطور المستقلين، وبالتمتع بحقوق الأمة القائدة، متخذاً من إحياء الخلافة العربية رمزاً لنزوعهم إلى التحرر القومي من نير الأتراك ودول الغرب الاستعمارية.. وقد جاء هذا التأكيد على حق العرب بالخلافة كرد فعل على سياسة عبد الحميد الثاني المرتكزة على فكرة الجامعة الإسلامية والنزعة العثمانية. وكان أول من دعا إلى هذا الحق الراهب الكاثوليكي السوري المتمصر لويس صابونجي (١٨٤٢ ـ ١٩٢٨) الذي أصدر في لندن عام ١٨٧٧ جريدة عربية اسمها «النحلة» كان يدافع فيها عن حق العرب بالخلافة، ويهاجم السلطان عبد الحميد بوصفه

---

(١) رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الامام، ج١، ص ٢١٩، راجع أيضاً: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٢١.

مغتصباً لهذا اللقب، كما كان يدعو إلى الإصلاح الديني «بلهجة العربي القومي»، لأنه كان يعطف على الإسلام أشد من عطفه على دينه[1].

وفي لندن أيضاً أصدر صابونجي في عام ١٨٨١ صحيفة أخرى اسمها «الخلافة والمجتمع العربي»، صور فيها السلطان العدو الرئيس للشعوب، ودعا إلى بعث الخلافة العربية، على أن يكون مركزها في مكة، وأن يكون الخليفة زعيماً روحياً فقط وتحت الحماية الانكليزية. ويذكر «بلنت» أن هذه الفكرة لقيت رواجاً معيناً في البلدان العربية من الحجاز والقدس في المشرق إلى مراكش ومصر في المغرب. وهو الذي اقترح عام ١٨٨١ على رئيس وزراء انكلترا «جلادستون» استخدام فكرة الخلافة العربية من أجل تنظيم حركة معادية للأتراك، على أن يكون الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٧ - ١٨٨٣) بطل الحرب التحريرية في الجزائر على رأس هذه الحركة. أما الكواكبي فقد وضع الرسم التخطيطي لفكرة الخلافة العربية في كتابه أم القرى، إلا أنها لم تكن تعني دولة متحدة سياسياً، وإنما اتحاداً كونفدرالياً للدول الإسلامية، تكون السلطة المدنية فيها منفصلة عن السلطة الروحية. ويعتبر هذا الفصل غريباً على الإسلام التقليدي، لكن فهم الكواكبي له، كان يمثل فكرة متقدمة لنزعة الوحدة العربية المعاصرة بوصفها ايديولوجية علمانية للبورجوازية العربية القومية[2]. وتتقدم هذه الفكرة أيضاً على كثير من مقررات المؤتمر العربي الأول المنعقد في باريس عام ١٩١٣ (أي بعد وفاة الكواكبي بأحد عشر عاماً) والذي عقده ممثلو التيارات العربية القومية في الولايات العربية العثمانية الآسيوية لتقرير موقفهم تجاه الأتراك العثمانيين. فبينما يتحدث الكواكبي عن وجوب بناء الكيان العربي والدولة العربية من دول المشرق والمغرب، وعن ضرورة الخلافة العربية، نرى المؤتمرين يتحدثون عن «الأمة العثمانية»، وعدم رغبة العرب في الانفصال عن الأتراك، ويجعلون مطلبهم حكومة عثمانية، لا

---

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٢٢، جدير بالذكر أن الخديوي إسماعيل هو الذي كان يمول مشاريع صابونجي الصحافية.

(٢) ز. ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ١٥٢ و ١٥٣.

تركية ولا عربية «لأننا قوم ولدتنا أمهاتنا عثمانيين، ونشأنا عثمانيين، ونريد أن نبقى عثمانيين، ولا نرضى عن دولتنا العثمانية بديلاً»[1].

وتبدو تقدمية أفكار الكواكبي أيضاً في أصالتها وعمقها عندما يجد أن المخرج الوحيد للعرب والمسلمين مما هم فيه من الانحلال المتأتي عن الاستبداد بكل أشكاله وألوانه إنما يكون بإزالة الفرقة بين الناس، والتخلي عن التقاليد البالية، ومحاربة التعصب والطائفية، وبالتسامح الديني، والنضال من أجل الحرية بكل أشكالها، ومحاربة الطغيان بكل ظواهره، والقضاء على الجهل بنشر التعليم المجاني والزاميته بجميع مراحله، وبتطبيق قوانين مدنية واحدة على جميع المواطنين، أساسها العدالة الواعية النابعة من العقل الإنساني. وفي هذا السياق يبدو الكواكبي نصيراً للديموقراطية القائمة على سيادة الشعب، إذ فهم الحكومة على أنها «وكالة سياسية تقام من قبل الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العامة»، وتلبية احتياجاتها المادية والروحية، وضمان المساواة والحرية والعدالة للجميع، وكذلك ضمان رؤوس الأموال والممتلكات والأعراض بحماية القانون. كما دعا إلى احترام المثقف والعامل والمزارع، وهاجم الاحتكار بكل أشكاله، وكذلك تراكم الثروات المفرطة المولدة للاستبداد والمضرة بأخلاق الأفراد، ومجد العمل، لكنه لم يحدد أي شكل للحكومة. فالجمهورية والملكية مقبولتان عنده شرط أن تخضعا لرقابة شعبية فعالة، وأن تكفلا الحرية والمساواة والعدالة للجميع. وكان مثاله الأعلى في ذلك هو نموذج الدولة والنظام الاجتماعي الذي أقامه العرب في عهد الخلفاء الراشدين[2]. أما برنامجه لمحاربة الاستبداد فيقوم على الاصلاح السلمي بعد تهيئة طويلة للرأي العام عن طريق اصلاح الدين، والعمل التنويري التربوي الهادف إلى محاربة الجهل، وتحسين الأخلاق، وتنفيذ اصلاحات اجتماعية، تكفل رفاهية المواطنين ورفع مستواهم المادي. وتكمن الأهمية الفعلية للكواكبي في تعبيره

---

(١) من خطاب إسكندر بك عمون في المؤتمر، راجع محمد عمارة في تقديمه لأعمال الكواكبي، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) الكواكبي، الأعمال الكاملة، طبائع الاستبداد، ص ٣٧٦ و ٣٧٨ و ٤٢٦.

عن مصالح البورجوازية العربية الناهضة، والفئات التقدمية في المجتمع العربي، وفي استيعابه لمبادىء عصر التنوير ولأفكار الثورة الفرنسية، وصياغتها بما يتناسب مع الاحتياجات الملحة للتطور السياسي والاجتماعي للعالم العربي، وتقديمه إلى العرب في إطار الليبرالية التنويرية، مما جعله واحداً من أكثر الشخصيات الفكرية العربية راديكالية في أواخر القرن التاسع عشر[1]، كما اعتبره بعض الباحثين، من اتباع التيار العلماني التنويري، وليس مصلحاً دينياً[2]. ولكن ذلك لا يعني أن الكواكبي خرج على ايديولوجية الاصلاح الاسلامي، كما وضعها الأفغاني وعبده، بل ظل وفياً للمبادىء الرئيسية لهذه الايديولوجية، ومنها اثبات قدرة الإسلام على التحديث والتجدد، واعتبار الديموقراطية والاشتراكية مبدأين متأصلين في ممارسات رجالات المجتمع الإسلامي الأول، وبالتالي ليس هناك مبرر لاتجاه المسلمين نحو أوروبا ما داموا يجدون ضالتهم السياسية والاجتماعية في تراثهم الوفير.

لقد سعى الاصلاحيون إلى صد الغزو الايديولوجي الأوروبي باستخدام أفكاره مكسوة بثياب اسلامية، وكان الكواكبي من البارعين في هذا المجال. إلا إن ذلك لا يقلل من الأثر العميق الذي تركته الحركة الاصلاحية في الوعي السياسي والاجتماعي للعرب، إذ أن ايديولوجيتها عكست بوضوح مشكلات تلك المرحلة الانتقالية القلقة التي نشأت وترعرعت في كنفها، وعبرت عن طموحات ومخاوف مجتمع يتهيأ للتغيير.

الأمير شكيب ارسلان (١٨٦٩ - ١٩٤٦)

كان من المبرزين في التعبير عن هذه المرحلة أيضاً، الأمير شكيب أرسلان الذي ولد ونشأ وتعلم في لبنان، وتقلب في مناصب سياسية وثقافية رفيعة. قادته حميته الإسلامية والعربية، واهتماماته السياسية المبكرة، إلى الانغماس في معالجة تلك الأزمات المصيرية التي كانت تعصف بالأمبراطورية

(١) ز.ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ١٦١.

(٢) زكريا فايد، العلمانية، والنشأة والأثر، ص ١١٤ - ١١٥.

العثمانية والعالم الإسلامي والأقطار العربية، فكان من أنشط دعاة حركة الإصلاح الإسلامي، والوحدة الإسلامية، ومقاومة الاستعمار، والدفاع بالقول والعمل عن قضايا العرب والمسلمين بعد وفاة الأفغاني وعبده. تكوّنت اتجاهاته الفكرية تحت تأثير فكر هذين الرجلين، وكانت نهاية الحرب العالمية الأولى مفصلاً بين مرحلتين أساسيتين في تطور فكره السياسي والقومي:

مرحلة ما قبل الحرب، أو المرحلة الاسلامية ومرحلة ما بعد الحرب، أو المرحلة العربية[1].

كانت قضايا الجامعة الإسلامية، والخلافة، وخطر الاستعمار الأوروبي، وأسباب تخلف العرب والمسلمين وانحطاطهم، وكيفية انهاضهم من جديد، هي محور المرحلة الأولى، بينما كانت وحدة العرب القومية وتحررهم واستقلالهم ونهضتهم محور المرحلة الثانية.

تتصل موضوعات المرحلة الأولى بالأزمات العميقة التي كانت تعصف بالعالم الإسلامي في ذلك الحين وردود فعل المسلمين والعرب عليها، وكانت فكرة الجامعة الإسلامية إحدى هذه الردود التي باركها معظم رجالات الفكر والسياسة في العالم الإسلامي، بمن فيهم الأمير شكيب ارسلان رغم حداثة سنه. وقد مثّلت فكرة الجامعة بالنسبة إليه هدفاً سامياً يستحق التضحية في سبيله، والعمل من أجله، لأن صد الغزو الاستعماري الذي تتعرض له بلاد الشرق عموماً، والمسلمين خصوصاً، لا يمكن تحقيقه بالنهوض الجزئي أو المقاومة القطرية، بل بالعمل الجماعي المنظم لأنه إذا أريد للمسلمين والشرقيين تحقيق طموحاتهم في الحرية والاستقلال والازدهار، والمحافظة على ثرواتهم وامتلاك قرارهم السياسي، لا بد لهم من أن يتوحدوا، والجامعة الإسلامية هي رمز هذه الوحدة، لأنها العروة الوثقى التي لا تنفصم عراها بين المسلمين في كل أقطارهم، إذ إنها تلبي حاجتهم الملحة للتضامن على أساس

---

(١) راجع: محمد شيا، شكيب أرسلان، مقدمات الفكر السياسي، معهد الانماء العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٩، ص ١٣٧.

منظم يتلافى عيوب الثورات الفاشلة ضد الغرب التي سبقتها[1]. وهذه الجامعة في نظر ارسلان ليست لاهوتية أو عنصرية رغم مظهرها الديني، بل هي مشروع سياسي اقتصادي ذو محتوى تقدمي هدفه الدفاع عن كيان المسلمين وهويتهم، وتجميع قواهم، وحفظ تراثهم وثرواتهم، ووقايتهم من الفناء أمام الهجمات الشرسة لقوى الاستعمار الغربي. كما أنها تجمع تحت رايتها جميع مواطني العالم الإسلامي على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، وترمز إلى التضامن بين الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً على غرار التضامن الذي يقوم بين الأوروبيين ضد الاسلام والشرق بأسره[2]. وكي تكون هذه الجامعة ذات فاعلية عل الصعيدين الداخلي والخارجي، لا بد لها من محتوى تحديثي شامل في بناها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومن حكم ديموقراطي ليبرالي يستند إلى دستور واضح، وقوانين مفصلة تمنع الاستبداد، وتقيم العدالة الاجتماعية وتحترم حقوق الانسان. لكن أرسلان رغم هذا التصور الديموقراطي لطبيعة السلطة السياسية في الجامعة الاسلامية فإنه لم يتخل عن فكرة الخلافة، بل اعتبرها أحد الركنين الأساسيين للوحدة الاسلامية (الحج والخلافة). ولما كان العثمانيون قائمين بأمر هذه الخلافة، فقد محضهم أرسلان ثقته وتأييده رغم مفاسدهم التي تبقي أقل شراً من الاحتلال الأوروبي، في وقت لم يكن الخيار مطروحاً بين الاستقلال الوطني العربي والحكم العثماني، بل بين الحكم العثماني من جهة والحماية الأجنبية من جهة أخرى، وهو أمر رفضه الأمير كما رفضه الأفغاني وعبده قبله.

ذهب الأمير في إخلاصه لمركز الخلافة إلى أبعد من ذلك عندما وقف موقفاً سلبياً من ثورة الشريف حسين، لأنها في رأيه لن تؤدي إلى الاستقلال كما توهّم معظم الوطنيين العرب، بل إلى إنهاء الخلافة الاسلامية، واستبدال العثمانيين بالمستعمرين الأوروبيين، وهذا ما حدث بالفعل بعد إنتهاء

---

(١) شكيب أرسلان، حاضر العالم الاسلامي، ج١، ص ٢٨٨ و٢٩٢.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٣٠٧ و ٣٢٩. راجع أيضاً: محمد شيا، شكيب أرسلان، ص ١٦٨.

الحرب[1]. ومن المظاهر الأخرى في وعي شكيب أسلان بحقيقة الاستعمار وأهدافه، دعوته إلى مقاومة المضمون الاقتصادي لهذا الاستعمار المتمثل في نهب ثروات الشعوب الضعيفة وإذلالها، والسيطرة على تجارتها وصناعاتها، بالطرق المباشرة، كالاحتلال العسكري، أو غير المباشرة، كسيطرة رؤوس أمواله على اقتصاديات تلك الشعوب، وإخضاعها لمصالح سياسته الاستعمارية وسلبها إستقلالية قرارها السياسي والاقتصادي. ولهذا السبب يعتبر أرسلان أن الجانب الاقتصادي عنصر أساسي في تكوين الجامعة الاسلامية، إلى جانب هدفها السياسي، لحفظ ثروة المسلمين للمسلمين، وتمتعهم بثروات تجارتهم، وصناعتهم، وبالتالي يجب «نفض اليد من رؤوس المال الغربية، والاستعاضة عنها برؤوس أموال إسلامية، وفوق جميع هذا تحطيم نواجز أوروبا، تلك النواجز العاضة على موارد الثروة الطبيعية في بلاد المسلمين، وذلك بعدم تجديد الامتيازات في الأرضين والمعادن والغابات وقطر الحديد والجمارك، والعقود التي ما دامت خارجة من أيدي العالم الاسلامي، فهو يظل عالة على العرب»[2]. ولكن كيف يستطيع المسلمون تنفيذ هذه الطموحات؟ وهل تكفي وحدتهم السياسية وتعاونهم الاقتصادي لتحقيقها؟ هذا هو السؤال الذي حاول أرسلان الاجابة عليه في كتابه: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم». إذ يشير في الفصل الأول منه إلى أن الانحطاط والضعف اللذين عليهما المسلمون شيء عام لهم في المشارق والمغارب، ولا ينحصر في قطر معين من أقطارهم، بل هو متفاوت في درجاته، مما لا يرضي الدين ولا الدنيا، من الناحيتن المادية والمعنوية[3]. أما أسباب هذا الانحطاط فليس الاسلام كما يدعي كتاب الغرب المغرضين، بل هو الجهل، والعلم الناقص، وفساد أخلاق الحكام والرعية، وتزلف العلماء إليهم وإصابه الناس بالجبن والهلع، واستبداد اليأس والقنوط في

---

(١) محمد شيا، شكيب أرسلان، ص٤٠ و٥٦ و٨٣.

(٢) شكيب أرسلان، حاضر العالم الاسلامي، ج١، ص٣٢٦ و٣٢٨.

(٣) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، دار الحياة، بيروت طبعة جديدة، د.ت.، ص٣٩.

نفوسهم، ونسيان ماضيهم التليد، وجمودهم على القديم من تراثهم، ورفض تعديل أصول التعليم الاسلامي، ظناً منهم بأن الاقتداء بالكفار كفر، وأن نظام التعليم الحديث من وضع الكفار[1].

وإذا كانت هذه هي أمراض المجتمع الاسلامي كما يشخصها أرسلان، فما هو الدواء الشافي منها في رأيه؟

يقول أرسلان إن المسلمين إذا أرادوا تجاوز أوضاعهم المتخلفة، والتحرر من سيطرة الاستعمار الغربي، لا بد لهم من دراسة علوم الغرب، واكتناه أسباب عظمته وقوته، وإتباع مناهجه في جميع ما يؤدي إلى النهضة الصحيحة القائمة على العلم وأركانه. وهذا لا يتعارض مطلقاً مع تعاليم الاسلام، لأنه دين علم وعمل، وكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تحث على السعي في الدنيا على أسس أخلاقية تريح الناس وترضي الخالق. وقد كان العلماء فيما مضى من العهود الاسلامية الزاهرة هم قادة الأمة والقيّمون عليها، فإن فسدوا فسدت، وإن صلحوا صلحت[2]. والعلم الذي يقصده أرسلان هنا هو العلم بكلياته وجواهره وحقائقه، بما فيها العلم الوضعي الذي يسمح لنا بامتلاك ناصية النهوض والتقدم: «فالمسلمون يمكنهم إذا أرادوا بعث العزائم، وعملوا بما حضّهم عليه كتابهم أن يبلغوا مبالغ الأوروبيين والأميركيين واليابانيين من العلم والارتقاء، وأن يبقوا على إسلامهم كما بقي أولئك على أديانهم، بل هم أولى بذلك وأحرى، فإن أولئك رجال ونحن رجال، وإنما الذي يعوزنا الأعمال، وإنما الذي يضرنا هو التشاؤم والاستخزاء وانقطاع الآمال..»[3].

إن الشرط الأول للبدء بهذه النهضة، يقول أرسلان، ليس الدعوة إلى

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٥ - ٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص٥٩ و١٣٣ - ١٣٥. راجع أيضاً شكيب أرسلان، حاضر العالم الاسلامي، ج١، ص٢٩٤.

(٣) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون، ص ١٦٤.

إنتخاب خليفة للمسلمين، أو عقد المؤتمرات الرسمية العظيمة الصدى والقليلة الفائدة، بل هو في تأسيس البنية التحتية للمجتمع الاسلامي، أي تربية الفرد ثم القطر، ثم المملكة، ثم العالم الاسلامي، إذ لا خير في أيه نهضة إذا لم تبدأ بتعليم الأفراد وتهذيبهم، وهو بذلك متأثر بأفكار الشيخ محمد عبده ونظرته إلى أهمية التعليم والتربية في نهضة العرب والمسلمين.

من الواضح أن أرسلان لم يخرج في تفكيره بقضايا العالم الاسلامي عن إيديولوجية الاصلاح كما وضعها الأفغاني وعبده، بل ظل ملتزماً بها حتى انتهاء الحرب العالمية الأولى وتفتت الامبراطورية العثمانية إلى دول تقوم على الرابطة القومية بدلاً من الرابطة الدينية، وتجعل من المصالح القومية معياراً للسياسة والتشريع. لكن أرسلان عندما كان يتحدث عن الاسلام، كان يعني به أولاً الاسلام العربي، وينظر إلى المسلمين الآخرين كتلامذة للعرب، ولم يكن يعتقد بوجود تعارض بين القومية العربية والوحدة الاسلامية. وعندما بدأ يتحدث عن القومية العربية عام ١٩٠٨ إثر التحدي الذي وجهته الحركة الطورانية إلى الشعوب الأخرى غير التركية في الامبراطورية، بدأ إهتمامه يتمحور حول القضية العربية والنضال من أجلها، إلى أن تبلور بشكل واضح ونهائي إثر انتقاله إلى جنيف عام ١٩٢٥. وبهذا الانتقال يؤرخ للمرحلة العربية في تفكيره التي استمرت حتى وفاته عام ١٩٤٦[١]. وقد صيغت أفكار هذه المرحلة على ضوء الأحداث والتحولات السياسية الكبرى التي جرت في الامبراطورية العثمانية، والأقطار التي كانت تابعة لها، مما أدى إلى نهاية الجامعة الاسلامية، والامبراطورية العثمانية، والخلافة الاسلامية، دفعة واحدة. ومع هذه النهاية انكفأ الاسلام السياسي في الأقطار العربية، وحل مكانه الاتجاه القومي العربي، وكانت ثورة الشريف حسين عام ١٩١٦ محطة حاسمة في هذا المجال.

ينطلق الأمير شكيب في موقفه من القضية العربية من مقولة أساسية وهي «إن الإبقاء على البلاد العربية إبقاء على عمود الاسلام»، وإن ذلك لا

---

(١) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون، ص١٨١ و١٨٦ و٢٠٠.

يتم إلا بالدعوة إلى الوحدة بين الأقطار العربية في جامعة واحدة، حتى أن الملك فيصل الأول قال للأمير شكيب: «أشهد أنك أول عربي تكلم معي عن الوحدة العربية»[1]. وهذه الوحدة كما يقول أرسلان يجب أن تقوم على أساس قومي لأن «العرب أمة كاملة أي أن لها جميع العناصر التي يقتضيها كيان الأمم من الوجهة السياسية والاجتماعية، فلها عرق واحد، ولسان واحد، وأكثرية دين واحد، وتاريخ واحد، كما أن لها مصالح واحدة، ومنافع واحدة، وآمالاً واحدة، ولكن الذي فت في عضد هذه الأمة وأضعفها وأفقرها وأقصاها عن السير في موكب المدنية والرقي، هو تفكك حلقاتها واستعمار الأجنبي لها»[2].

وقد حدّد الأمير شكيب إيديولوجيته النضالية العربية بأهداف ثلاثة هي: الاتحاد، والتحرر، والسير في موكب النهضة والعلم والبحث[3]. وتعطينا سيرة حياته تفصيلات متكاملة عن نضاله العملي من أجل تحقيق هذه الأهداف، منها: ذهابه إلى ليبيا للجهاد ضد الاحتلال الايطالي، وزيارته لمعظم الأقطار الأوروبية، وإصدار مجلة «الأمة العربية» La Nation Arabe في جنيف للدفاع عن القضايا العربية، بعد أن أصبحت القومية العربية فكرة سياسية واعية لها أهدافها وبرامجها ودعاتها من المسلمين والمسيحيين. وعلى الرغم من إصرار أرسلان على مقولة ابن خلدون أنه «محال إجتماع العرب إلا على عصبية دينية». فإنه عاد ليؤكد على أن رابطة العروبة تتعدى نطاق الاسلام والمسلمين لتشمل كل النصارى العرب، من أجل «أن يبقى الاتحاد بيننا وبينهم، وأن تكون المساواة شاملة لنا ولهم، وأن لا يمتاز المسلمون عنهم بشيء من الحقوق»[4]. ومثل هذا الاتحاد ضروري في الزمن الحاضر كما كان الشأن في تاريخ العرب القديم (معركة ذي قار ضد الفرس)، «لأجل الدفاع عن أوطان

---

(١) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون، ص١٧.

(٢) شكيب أرسلان، بيان للأمة العربية عن حزب اللامركزية، مطبعة العدل، القاهرة ١٩١٣، ص٤٧ - ٤٨.

(٣) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون، ص ١٧.

(٤) نقلا عن عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ١٨٥، انظر أيضاً: محمد شيا، شكيب أرسلان، ص ٢٨٦ - ٢٢١.

لنا ولهم معاً»، شرط عدم ترك الرابطة الاسلامية، لأن هناك علاقة وثيقة ومتفردة تربط الاسلام إلى العروبة[1]. إلا أن هذا الربط بين الاسلام والعروبة أخذ يضعف في تفكير الأمير شكيب لصالح الشعور القومي، وبدا ذلك واضحاً في مقال نشره عام ١٩٤٠ في مجلة «عروة الاتحاد» بعنوان: «العروبة جامعة كلية» اعتبر فيه «إن العرب سواء كانو مسلمين أو نصارى هم عرب لا يقدرون أن يتبرأوا من أصلهم، ولا أن ينسلخوا عن أرومتهم العربية. ولا نزاع أن رابطة الدم كانت ولا تزال من أقوى الروابط الجامعة بين الشعوب، ولا نزاع أيضاً في أن رابطة العقيدة الدينية هي ذات تأثير عميق في إجتماع الشعوب وافتراقها، ولكنها لا تنفي رابطة الدم ولا تمحوها من الوجود، لا سيما إذا كانت رابطة الدم معززة برابطة الجوار ومقتضيات المصلحة المادية المشتركة»[2].

ولا شك بأن التحولات العميقة التي حدثت في الوطن العربي بعيد الحرب العالمية الأولى، وانتشار الشعور القومي العربي فيه، كانت وراء هذا التطور في فكر الأمير شكيب، لكنه مع ذلك يبقى أحد أبرز المعبرين عن الحركة الاصلاحية الاسلامية التنويرية في مراحلها الأخيرة، هذه الحركة التي انتشرت أفكارها بين مثقفي معظم مناطق العالم الاسلامي، إلا أنها رغم ذلك لم تستطع أن تجسد أفكارها في مشروع سياسي إقتصادي وإجتماعي متكامل، أو في حركة سياسية منظمة تؤهلها لاستلام السلطة، مما أضعف فاعليتها في التأثير المباشر على مجرى الأحداث السياسية. وقد فطن الأفغاني قبيل وفاته إلى أهمية هذه الناحية عندما أخبر عبد القادر المغربي أن الشيء الوحيد الذي يفتقر إليه العالم الاسلامي هو حركة دينية منظمة[3]. وربما كان الدور الرئيسي الذي مثلته حركة الاصلاح الاسلامي هو التبشير بالمرحلة العلمانية، رغم محاولتها الوقوف سداً منيعاً أمامها، إلا أنها كانت من حيث لا تدري زاداً تغذت منه أفكار تلك المرحلة بمفاهيمها السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

---

(١) شكيب أرسلان، بيان للأمة العربية، ص٤٢ ـ ٤٣.

(٢) نقلا عن محمد شيا، شكيب أرسلان، ص٢١٢ ـ ٢١٣.

(٣) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص٦٢.

الفصل الخامس

من السلفية إلى العلمانية

«إن القول بأن الالتفاف حول لواء الدين يمكن الأمم الإسلامية من مستوى الغرب الحضاري ذاته، وهو المستوى الذي توصل إليه بالتقدم العلمي، هو في بساطة تجاهل لطريقة تطور الحضارات، وفشل في فهم الطبيعة الإنسانية».

فرح انطون

كان اعتماد العقلانية في تفسير الشريعة وفهمها من قبل زعماء الإصلاح، ثم إنكارهم وجود مؤسسة دينية أو سياسية في الإسلام، أحد أبرز العوامل التي فتحت الطريق أمام أصحاب التيار العلماني، لإدخال تلك العقلانية في صلب تفكيرهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، مجسدين بذلك الطموحات التغييرية للطبقة البورجوازية الناشئة المتأثرة بالحضارة الأوروبية الحديثة.

١ ـ العلمانيون المسيحيون:

مثل المسيحيون اللبنانيون والسوريون المتنورون دوراً رائداً في هذا

المجال، نظراً لتعليمهم الحديث الذي وفرته لهم الإرساليات الأجنبية، مما وضعهم في تماس مباشر مع الفكر الغربي وثقافته.

نشأت النظرة العقلانية المميزة لهؤلاء المتنورين على أسس تناقض الفرضيات الأساسية للنزعة التقليدية في الإسلام والمسيحية. فقد استوعبوا التطورات الجذرية التي حدثت في ظروف العالم المادية، وما أفرزته هذه التطورات من القيم الجديدة القائمة على مبدأي المنفعة ونسبية الخير والشر. وعلى الرغم من محاولتهم في البداية، تجنب أي جدل ديني مع دعاة الإصلاح الإسلامي، إلا أنهم وجدوا أنفسهم، عن غير قصد، في مواقع متعارضة معهم، إذ كان من غير الممكن أن يعبروا عن مفاهيمهم العلمانية دون التعرض للقضايا الإسلامية التي أثارها أولئك الدعاة[1].

كان تمسكهم بالفكر العلماني يهدد الأسس التي منها تستمد السلطتان السياسية والاجتماعية شرعيتهما في المجتمع العربي الإسلامي. وإذا كان هدفهم البعيد هو تغيير موقعهم السياسي والاجتماعي لإيجاد مجتمع «يستطيعون الانتماء إليه انتماءً تاماً»، فإن الإطار العقلاني الذي وضعت فيه مقولات هذا الهدف، عكست رفضاً مطلقاً للقيم السائدة، المستمدة أساساً من مصادر دينية، وبالتالي مثلت دعوتهم إلى علمنة الفكر والتاريخ والمجتمع والسلطة، ثورة على الثقافة القائمة، وعلى النظام السياسي، والاجتماعي السائد برمته. ولهذا انصبت جهودهم على خلق مناخ تحديثي على النمط الغربي يمكنهم من صياغة مستقبل للإنسان العربي على أسس من العدالة والحرية والمساواة دون النظر إلى معتقداته الدينية. وكي يتحقق مثل هذا المناخ في رأيهم، لا بد للعرب من أن يقتبسوا أهم مبادىء وأسس الحضارة الغربية التي كانت سبب تفوق الشعوب الأوروبية ومصدر قوتها، كالمعرفة العلمية،

---

(١) راجع، شبلي الشميل، شرح بوخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي وإطلاق ذلك على الإنسان، مطبعة جريدة المحروسة، الإسكندرية ١٨٨٤، المقدمة. ص. ن. راجع أيضاً هشام شرابي المثقفون العرب والغرب، ص ٦٧.

والتصنيع، والتكنولوجيا، والاقتصاد الحر والنظام البرلماني، والتي بدونها يستحيل تصور أي شكل من أشكال القوة والتطور. وبذلك استبدلوا فكرة العصر الذهبي الإسلامي والسلفية المنغرسة في الماضي، بأفكار الحضارة الأوروبية الحديثة المتطلعة إلى المستقبل.

كانت مشكلة تجديد الهوية الوطنية والقومية من القضايا الرئيسة التي عالجها أولئك المثقفون. وكان من الطبيعي أن تقودهم أفكارهم العلمانية إلى التمييز والفصل بين ما هو عربي وما هو إسلامي. وبالتالي أوجدوا لأول مرة في التاريخ العربي تعريفاً للعروبة منفصلاً عن الإسلام، واعتبروا الإسلام نفسه أحد عوامل التطور الحضاري العربي. ومن خلال هذا التمييز نشأ المفهوم العلماني للقومية العربية، كما نشأ مفهوم جديد للوطن قائم على الروابط الاجتماعية بدلاً من الروابط الدينية[1]، وهو مفهوم نادى بمثله الطهطاوي من قبل تحت تأثير الأفكار الأوروبية. ولكن عن أي وطن، وعن أية أمة تكلم هؤلاء المثقفون المسيحيون؟

كانت أجوبتهم عن هذا السؤال متباينة إلى حد كبير. ففي الوقت الذي نادى أحمد فارس الشدياق «بالقومية العثمانية» التي تقول بإخوة جميع رعايا الامبراطورية العثمانية، بصرف النظر عن أديانهم وأعرافهم، قال بطرس البستاني بالقومية العربية التي تجمع بين الناطقين بالضاد، وبالقومية السورية التي تجمع بين مواطني «سوريا الطبيعية». وقد مهدت لهذه الأفكار التنظيمات الإصلاحية التي صدرت في اسطنبول عام ١٨٥٦، والتي ساهمت في نمو وتطور «الطبقة الوسطى» السورية المكوّنة من جميع الطوائف، ولا شك بأن بطرس البستاني وعى بعمق المضمون العلماني لتلك التنظيمات فدعا السوريين «الذين وحدتهم الجغرافيا واللغة والثقافة» إلى تجاوز «العصبة» الدينية التي تشرذمهم، والانصهار في «العصبة الوطنية» و«العصبة العربية» اللتين توحدانهم. وإسهاماً منه في تنمية هاتين العصبتين، دعا إلى دراسة التاريخ والثقافة العربيين،

---

(١) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٧٠ ـ ٧٥.

وتجديد اللغة العربية باعتبارها لغة سوريا الوطنية. وكان أول من قال بعروبة جميع الناطقين بالضاد ووحدتهم، وأول من دعا إلى القومية العربية على أساس الدم العربي الواحد[1]. إلا أن أفكاره القومية ظلت مشوشة بين القومية السورية والقومية العربية، إلى أن جاء أديب إسحق، فعبر بوضوح عن فكرة القومية العربية ودور اللغة العربية في تكوين هذه القومية، وفي تآخي العرب ووحدتهم، كما شدّد على فكرة الاخلاص للوطن التي «تجعلنا جميعاً أخوة»[2].

كانت هذه الأفكار نواة للدعوات القومية التي طورها المثقفون العرب فيما بعد، والتي كانت إحدى المسائل الهامة التي نشأت عبر تطور الدولة القومية وعلاقتها بالإسلام والعروبة. ويأتي كتاب نجيب عازوري «يقظة الأمة العربية» (Le Reveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque) الذي نشره بالفرنسية عام ١٩٠٥ في هذا السياق، إذ قال بوجود أمة عربية واحدة مؤلفة من المسلمين والمسيحيين، ومستقلة عن الأتراك، الذين هم في نظره سبب خراب العرب وتخلفهم عن طليعة «أمم العالم المتمدنة». وتشتمل حدود هذه الأمة على البلدان الآسيوية الناطقة بالضاد. أما البلدان الأخرى كمصر

---

(١) راجع مقال بطرس أبو منه، «السلطان عبد الحميد والشيخ أبو الهدى الصيادي» مجلة الاجتهاد، العدد الخامس، السنة الثانية، بيروت، خريف ١٩٨٩، ص ٨٢ - ٨٣. راجع أيضاً «نفير سوريا»، العدد الأول، ٢٩ أيلول ١٨٦٠، والعدد الثامن ١٤ كانون أول ١٨٦٠. تجدر الإشارة إلى أن أحد الصحافيين الأولين ويدعى نجيب الخوري، كان قد وضع كتاباً عن الآثار القديمة في سوريا عنوانه «خرائب سوريا». ومنذ ذلك الوقت أخذ اسم سوريا يستعمل على نطاق واسع مع شعور بالاعتزاز وإثبات الذات، كما كان الشأن في بروز فكرة مصر لدى المصريين، وكانت فكرة سوريا منتشرة بنوع خاص بين متخرجي الإرساليات الأمريكية الذين كان معظمهم من المسيحيين الأورثوذوكس والإنجيليين بينما كان بعض الموارنة يقولون بشخصية مميزة للبنان في نطاق فكرة الوطن السوري. انظر حول هذا الموضوع، ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٢) مارون عبود، رواد النهضة الحديثة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٢، ص ١٨٨.

وشمال أفريقيا، فهي ليست عربية بكل معنى الكلمة[1]. وكان العازوري أول مفكر عربي يشير إلى مطامع القوميين اليهود بفلسطين، وإلى حتمية الصراع بين القوميتين العربية واليهودية، حتى تتغلب إحداهما على الأخرى. واعتقد أنه على نتيجة هذا الصراع سيتقرر مصير العالم أجمع، أي أن هذا الصراع قد يؤدي إلى حرب عالمية مدمرة[2].

أدى التزام المثقفين المسيحيين بالعلمانية إلى اهتمامهم بالفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي كان يترسخ في أوروبا، وإلى الابتعاد عن القضايا الأدبية واللغوية التي صبغت المرحلة الأولى من النهضة العربية. وقد تكون هذا الاهتمام نتيجة تأثرهم المتزايد بالمنحى العقلاني الليبرالي لمفكري عصر التنوير، وفي مقدمتهم فولتير وروسو ومونتسكيو، وبالمنحى اليقيني والاجتماعي الليبرالي لمفكري القرن التاسع عشر، الإنكليز منهم والفرنسيين، خاصة داروين وبنتهام وأوغست كونت وأرنست رينان وغوستاف لوبون. فعن فولتير أخذوا فكرة التسامح الديني والاجتماعي، والاتجاه النقدي في المسائل الفلسفية والدينية. وعن روسو أخذوا أفكار السيادة الشعبية والإرادة العامة والحرية والمساواة، والحقوق الطبيعية للإنسان، «والحكومة التمثيلية». ولاقى كتابه «العقد الاجتماعي»، رواجاً كبيراً بينهم. لكن أهم الأفكار التي أخذوها هي تلك المتعلقة بفصل السلطات في الدولة الحديثة التي قال بها مونتسكيو، والتي أدت إلى نتائج ثورية ليس فقط على تفكيرهم، بل أيضاً على النظام السياسي القائم يومئذ، وعلى النظرة الإسلامية التقليدية إلى الدولة والمجتمع[3]. أما عن أوغست كونت فقد أخذوا نظرته العلمية إلى قضايا الإنسان والمجتمع، والمراحل التي مرّ بها تطور المجتمعات الإنسانية. كما أثارت دراسات أرنست رينان عن المسيحية والإسلام اهتمام بعضهم، حيث كان

---

(١) راجع: Négib Azoury, Le Reveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque en présence des intérêts et des rivalités des puissances Etrangères de la Curie Romaine et du Patriarcat Oecuménique». Paris, Plon, 1905. P. 246.

(٢) Ibid., P. V.

(٣) راجع هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٧٧.

فرح انطون من أكبر المتأثرين بها. وقد استحوذت نظريات غوستاف لوبون الاجتماعية، ودراساته عن حضارة العرب والمسلمين على اعجابهم أيضاً. كما رحبوا بمبادىء الحرية الفزدية والحريات السياسية الليبرالية التي نادى بها ج.س. ميل، وحظيت أفكار داروين عن التطور والصراع من أجل البقاء، باهتمام خاص، بحيث أضحت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، موضع نقاشات ملتهبة بين أتباعها وخصومها من المثقفين العرب والأجانب. ولا شك بأن شروحات هربرت سبنسر عن فلسفة كونت ونظريات داروين قد ساهمت إلى حد بعيد في إعطاء الكتاب المسيحيين فكرة واضحة عن علاقة العلوم الحديثة ونظرياتها بقضايا المجتمع الإنساني وتطوره. وبفضل كتابات هذا العالم الإنكليزي أضحت أفكار التطور الاجتماعي، والصراع من أجل البقاء، والاختيار الطبيعي، أساس الايديولوجية العلمية الجديدة التي تبناها التحديثيون العرب المتنورون[١].

فرح انطون

كان فرح انطون وشبلي الشميل ويعقوب صروف وجرجي زيدان من أهم الناطقين باسم هذه الأفكار الجديدة. وكانت الصحافة والترجمة عاملان فعالان في ترويجها وإيصالها إلى عقول الأجيال العربية الجديدة التواقة إلى الثقافة العلمية.

لم تكن ثقافة فرح انطون الطرابلسي المولد، تتعدى المرحلة التكميلية بالمفهوم المدرسي الحديث. فهو لم يدرس في جامعة، ولم يصل حتى إلى الصفوف الثانوية، ومع ذلك استطاع أن يحصل على ذاته ثقافة إنسانية غنية بكل أنواع المعارف والعلوم، عرض بعضها في مجلته الشهيرة «الجامعة» والبعض الآخر عرضه فيما ترجم وألّف من الكتب. كان أول من كتب بالعربية عن بوذا وكونفوشيوس، وعرّف بفلسفة تولستوي وشرائع حامورابي

(١) المرجع نفسه، ص ٧٩.

وأفكار روسو، وفلسفة أوغست كونت، وأول من ترجم كتاب أرنست رينان الشهير عن حياة المسيح، وكتابه الآخر عن ابن رشد وفلسفته، وكتاب نيتشه «هكذا تكلم زرادشت»، وأشهر روايات مكسيم جوركي وغيرها من مؤلفات عظماء الغرب العصاميين. كما كان من أوائل المثقفين العرب الذين اطلعوا على تعاليم كارل ماركس وعرفوا بها، وأول من وضع قصص ومسرحيات ذات مضمون اجتماعي[1]، ويعتبر سلامة موسى من أشهر المتأثرين به. حارب بدون هوادة الاتجاهات التقليدية ومفاهيمها الجامدة، واستطاع أن ينتهج طريقة جديدة في التفكير والتحليل والتقييم لخصها بكلمات بيكـون الشهير: «إن البرهان العقلاني يعتمد على الاختبار والمراقبة والإثبات»[2]. وقد ذهب في تفكيره العلمي إلى حدودها القصوى عندما قال بأن النواميس الطبيعية هي التي تتحكم بجميع الكائنات من جماد وحيوان ونبات، وبالتالي ليس للإرادة الإلهية أي دور في هذا المجال؛ وباستطاعة الإنسان تحقيق ذاته وسعادته في الواقع الملموس الذي يشارك في صنعه كـل الناس، «وكلما ازدادت شـدة مشاركة الإنسان في صنع واقعه، كانت سعادته أكثر وضوحاً وكمالاً».

ويستنتج من كل ذلك أن الإنسانية وحدها خالدة دون سواها، وأنه لن يكون بعد الموت حياة فردية ولا شيء مما يقوله العامة عن الحياة الثانية[3]. وقال أيضاً بأن قوة هائلة تعمل على تطوير الإنسان والمجتمع هي قوة المادة الآخذة في الامتداد إلى أرجاء العالم كله «بسبب حالة تتقوض فيها المبادىء القديمة وتقتلع فيها القوانين ويتحطم الدين والأخلاق»[4] . ويخلص إلى «أن القول بأن الالتفاف حول لواء الدين يمكن الأمم الإسلامية من مستوى الغرب الحضاري ذاته، وهو المستوى الذي توصل إليه بالتقدم العلمي، هو في بساطة

---

(1) مارون عبود، رواد النهضة الحديثة، ص ٢٠٩ ـ ٢١٣.

(2) فرح انطون، «رينان وأفكاره العجـائب»، مجلة الجامعـة، المجلد الثالث، القـاهرة ١٩٠٢، ص ٦٢٠.

(3) فرح انطون، مقتطفات من آثاره، بيروت ١٩٥١، ص ٩٧ و٢٢١ ـ ٢٢٢.

(4) المرجع السابق نفسه، ص ٢٢١.

تجاهل لطريقة تطور الحضارات، وفشل في فهم الطبيعة الإنسانية»[1]. وفي المجال السياسي دعا إلى الفصل التام بين السلطتين المدنية والروحية، كما دعا إلى نظام ديموقراطي لا يحكم الحاكم فيه وفقاً لإرادته الخاصة أو آرائه الشخصية، بل على ضوء القوانين التي تضعها جمعية ممثلي الشعب. فالشعب يجب أن يكون سيداً، وإلا ساد الاستبداد والفوضى، ولممثلي الشعب حكمة أوسع من حكمة أي حاكم فرد، لذلك يجب أن يكون مجلس النواب أعلى من الحاكم نفسه[2]. وقد عرضنا في الفصل السابق الخطوط العريضة لأفكاره من خلال شروحاته على كتاب «ابن رشد وفلسفته» وردوده على الشيخ محمد عبده، معتبراً أن فلسفة ابن رشد هي في الأساس كالفلسفة الطبيعية المعاصرة، مذهب مادي قاعدته العلم.

شبلي الشميل

أما القطب الآخر الذي اشتهر بفكره العلماني والدفاع عنه بعناد وصراحة فهو زميل فرح ومعاصره الطبيب شبلي الشميل.

ارتكز الفكر العلماني لهذا الطبيب على فلسفة سبنسر Spenser وهكسلي Huxley وبوخنر Buchner وهيكل Heckel ولامارك Lamark، وعلى أفكار داروين عن التطور وصراع الكائنات الحية من أجل البقاء، وعلى شكوكية أبي العلاء المعري، وعقلانيته. أعتقد بأن العلم هو الدين الجديد للإنسانية جمعاء، والمفتاح الحقيقي لحل ألغاز الكون، وتحرير الإنسان من القيود السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تشقيه وتحقره، كما اعتبر أن العلوم الطبيعية هي أم العلوم الحقيقية، ويجب أن تقدم على كل شيء، وأن تدخل في تعليم كل شيء. ودعا إلى تعميم هذه العلوم ونشرها على نطاق واسع عن طريق التعليم بكل مراحله لتحل مكان المناهج الدراسية العقيمة التي تسيرها المقولات الدينية. ومن أجل ذلك نادى بهدم مدرسة الحقوق المصرية

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٥١.

(٢) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٠٨ - ٣٠٩.

واستبدالها بمدارس للكيمياء والطبيعيات والميكانيك والرياضيات التي تساعد الطلاب على فهم الواقع الطبيعي والاهتداء بقوانينه لبناء مدنية جديدة على أسس علمية واقعية، وقال إن فصل الدين عن الدولة مبدأ أساسي وجوهري لأي شكل من أشكال التقدم الاجتماعي[1].

كان الشميل أول داعية للأفكار الداروينية والفلسفات المادية في العالم العربي، تحت تأثير فلسفة سبنسر الذي جعل من الداروينية مبدأً فلسفياً لا ينازع، ومادية بوخنر الصارمة. نشر في عام ١٨٨٤ ترجمة بالعربية لكتاب بوخنر «عن مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي وإطلاق ذلك على الإنسان»، مع بعض التصرف في الترجمة والشروحات الضرورية. كما نشر مقالات عديدة في بعض الصحف والمجلات، خاصة المقتطف، يدافع فيها عن أفكاره المادية، وإيمانه بفلسفة داروين في النشوء والارتقاء والصراع من أجل البقاء.

اعتقد الشميل بأن العالم هو حصيلة القوة والمادة، وأن القوة هي إحدى حالات المادة، مما يدل على وحدة الطبيعة. واعتقد أيضاً أن الفكر نفسه هو عبارة عن وظيفة لأصل مادي هو المخ. فإن الإنسان يتصل اتصالاً شديداً بعالم الحس والشهادة وليس في تركيبه شيء من المواد والقوى يدل على اتصالة بعالم الروح والغيب، لأن جميع العناصر المؤلف منها موجودة في الطبيعة، وجميع القوى التي فيه تعمل على حكم قوى الطبيعة. فهو كالحيوان فيزيولوجياً، وكالجماد كيماوياً، والفرق بينه وبينهما فقط بالكمية لا بالكيفية، وبالصورة لا بالماهية، وبالعرض لا بالجوهر[2]... واعتبر أن جميع معارف الإنسان مكتسبة عن طريق الحواس، وترتب على ذلك قول الشميل بخلود المادة، إذ هي «لا تندثر إلا من حيث الصورة وأما من حيث الجوهر فهي دائمة». وقادته هذه النظرية إلى القول بالنشوء الذاتي للحياة على الأرض، وفق نواميس طبيعية

---

(١) مختارات شبلي الشميل، ج ٢، مطبعة المعارف. القاهرة ١٩٠٨، ص ١٨٧ - ١٨٨ و٨٥.

(٢) شبلي الشميل، تعريف شرح بوخنر على مذهب داروين، المقدمة، ص، ب.

ثابتة «لا يعتريها تحلل في الكل ولا في الجزء، ولو حصل فيها شيء من ذلك لوجب أن يفسد النظام كله»[1]. ويستمد الشميل آراءه الأساسية في تطور الطبيعة من قول سبنسر بأن التطور هو انتقال «المتجانس البسيط إلى غير المتجانس المعقد». لذلك اعتبر الشميل أن المجتمع الإنساني كالطبيعة، مسير بقوانين محددة عقلياً، وأي إشارة إلى حكم خارج نطاق الطبيعة إنما هو استهزاء بالعقل الإنساني وتضليلاً له. وعليه فإن التطور بوصفه تقدماً تدريجياً هو القانون الأساسي للوجود، وخليق بالإنسان أن يحيا وفقاً للطبيعة الإنسانية وقوانين التطور، كما أن المجتمع يجب أن يتطور تبعاً لنفس القوانين التي تتطور الطبيعة بموجبها[2]. ويتوصل الشميل إلى الاستنتاج بأن النظام الاجتماعي المثالي هو النظام الذي تعمل عناصره معاً لخير الجميع. فالتعاون هو القانون الأسمى للإنسان، والنقيض لكل أشكال التعصب الديني أو القومي[3]. ويترتب على نظرية التطور أيضاً أن القوانين السارية في كل مجتمع ليس شرائع أبدية معصومة، بل يجب أن تتطور بالتدرج وفق حاجات الإنسان وقضاياه، وقد تصبح الثورة ضرورية إذا تحجرت تلك الشرائع ومنعت ذلك التطور، شرط أن يكون هدفها كما يقول الشميل، إنقاذ المجتمع من الهلاك وأن تكون وليدة الشعب نفسه[4].

ولكن من الصعب الاتفاق على معنى الخير العام إذا لم تتوافر الحرية، وعلى رأسها حرية الفكر، إذ إنه في الحكم الاستبدادي يسيطر أحد أفراد المجتمع على الآخرين بالقوة ويضع مصالحه الشخصية فوق مصالحهم، وبالتالي تختفي فكرة الخير العام لتحل مكانها فكرة الخير الخاص، فتضعف الأمة وتتقوض أركانها. ولهذا هاجم الشميل النظم التيوقراطية والاستبدادية، باعتبارها منافية للعقل، ومعرقلة للتطور الإنساني. وفي هذا السياق وضع كتيباً

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص، ج.

(٢) اسماعيل مظهر، شبلي الشميل، القاهرة ١٩٤٦، ص ١٣٥.

(٣) راجع ز.ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ٢٥٨.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ٢٥٨.

بعنوان «شكوى وأمل» وجهه إلى السلطان عبد الحميد يشكو فيه من غياب ثلاث فضائل في الدولة العثمانية، وهي: العلم، والعدل، والحرية. فالإرادة العامة يجب أن تتغلب على الإرادة الخاصة، وهذا لا يتم إلا بوحدة اجتماعية تقوم عليها، مما يقتضي فصل الدين عن السياسة، لأن الأديان عنصر تفرقة لا عنصر توحيد، وبالتالي لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة، ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة... ولو لم يكن في الديانات سوى تقييد حرية الفكر لكفى أن تكون علة شقاء الإنسان في دنياه[1]... ويلقي الشميل مسؤولية فساد الأديان على رؤساء الأديان أنفسهم «لأنهم يبذرون الشقاق بين الناس، مما يبقي المجتمعات ضعيفة ومتخلفة»[2]. فأوروبا مثلاً لم تصبح قوية ومتمدنة إلا عندما حطم لوثر، والثورة الفرنسية سلطة الإكليروس على المجتمع وعقول أفراده. ويصح ذلك أيضاً على المجتمعات الإسلامية، إذ إن رجال الدين هم سبب ضعف المسلمين وليس القرآن أو تعاليم الإسلام. وقد توسع الشميل في شرح هذه الفكرة، رداً على ما أعلنه اللورد كرومر في كتابه «مصر الحديثة» من أن الإسلام أخفق كنظام اجتماعي، وأنه في طريق الزوال التدريجي لأنه غير قابل للتكيف مع متطلبات المدنية الحديثة، وبالتالي لا يمكن وقف انحلاله مهما استعمل من أنواع العلاجات. وقد أثارت هذه الأفكار يومها ردود فعل عنيفة من قبل رجال الدين المسلمين، وكان من المستغرب أن ينبري شخص كشبلي الشميل للدفاع عن الإسلام، وهو المادي الملحد الذي لا يؤمن بأي من الأديان وتعاليمها. وربما كان موقفه الدفاعي هذا تكتيكاً للتقرب من الرأي العام الإسلامي ليتسنى له الدفاع بنجاح عن الداروينية ونظرية التطور في مصر والأقطار الإسلامية الأخرى بعد أن ووجهتا بانتقادات عنيفة من قبل السلفيين والمصلحين على حد سواء[3].

---

(١) شبلي الشميل، تعريف شرح بوخنر على مذهب داروين، المقدمة، ص، م.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص.س. انظر أيضاً ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٠٠.

(٣) ز.ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٧.

الشميل والاشتراكية

مسألة أخرى كانت في صلب تفكير الشميل السياسي والاجتماعي، وهي قضية الاشتراكية وملكية الثروة في المجتمع، التي كانت موضع نقاش واسع في الفكر الأوروبي يومئذ. وربما كان بطرس البستاني أول من قدم عرضاً منهجياً باللغة العربية للإيديولوجيا الاشتراكية واتجاهاتها المادية، وعرّف بأبرز دعاتها في المجلد التاسع من موسوعته. وقد جاء اهتمام المثقفين المسيحيين بالاشتراكية من خلال سعيهم إلى إقامة نظام اجتماعي وسياسي على أسس من العدالة والحرية والمساواة. وفي أوائل التسعينات من القرن التاسع عشر بدأت صحف اللبنانيين الدورية الصادرة في مصر تتعرض للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية والنظريات الأوروبية بشأنها، ومن بينها التعاليم الاشتراكية. وكان يعقوب صروف في مجلته «المقتطف»، وجرجي زيدان في «الهلال» وفرح انطون في «الجامعة»، من أوائل العارضين والمحللين لتلك التعاليم. إلا أن صروف وزيدان بقيا في نطاق التحليل الوصفي للاشتراكية دون الالتزام بها سياسياً، ومع أن زيدان قدم في سلسلة من المقالات تحليلاً شاملاً للعقيدة الاشتراكية، وأبدى إعجاباً شديداً بالغابية منها، إلا أنه ظل ملتزماً بموقف الطبقة البورجوازية المسيحية الليبرالية المتنورة، مدعياً أنه يتعذر الدفاع عن المبادىء الاشتراكية من الناحية الفلسفية أو من ناحية التطبيق العملي، ومعتبراً أنها وسيلة فقط لتوجيه الانتباه إلى أمراض المجتمعات الإنسانية وكيفية معالجتها. إلا أنه بعد رجوعه من جولة في أوروبا عام ١٩١٣، واحتكاكه فيها ببعض الزعماء الاشتراكيين، قال زيدان إن الاشتراكية هدفت بادىء الأمر إلى الإطاحة بالنظم القائمة للحلول مكانها، فهي ظهرت في أوروبا كحركة ذات اتجاه سياسي - اجتماعي، لكن الأحزاب السياسية استطاعت فيما بعد استيعابها وتحويلها تحولاً جذرياً، إذ لم يعد هدفها تقويض النظم القائمة بل إصلاح ما فسد منها، وهذا ما يجعلها حركة إصلاحية مقبولة من الجميع. تجدر الإشارة في هذا المجال إلى أن زيدان كان من أوائل الذين ميّزوا بين الاشتراكية والشيوعية[1].

---

(١) راجع مقال جرجي زيدان، «نظام المجتمع وهل يمكن قلبه»، في مختارات جرجي زيدان، المجلد الثاني، ص ٤٦.

أما الاشتراكية كالتزام سياسي اجتماعي فإن فرح انطون وشبلي الشميل كانا أول الداعين إليه، مبتعدين في ذلك عن موقف البورجوازيين المسيحيين، محملين الدولة مسؤولية اصلاح المظالم القائمة في المجتمع. وهذا يشترط في رأي الشميل اصلاح الدولة نفسها التي جعلها البورجوازيون أداة لخدمة مصالح أقليتهم الحاكمة حتى إذا قام نزاع بين العمال وأرباب العمل لجأت الحكومة البورجوازية إلى حماية الأشخاص والنظام اللذين يمثلانها.

«فالجمهورية الحقيقية يتم فيها توزيع الأعمال على قدر المنافع العمومية بحيث تتوفر معها المنفعة لكل فرد في الاجتماع (أي المجتمع) بدون تمييز مطلق «... والحكومة الوحيدة القادرة على تحقيق العدل هي حكومة الجمهورية الديموقراطية التي تكون الأمة فيها هي الكل والحكومة لا شيء»[1]... «وكان الشميل يؤمن بحتمية الوصول إلى الاشتراكية مهما طال الزمن لأنها ذات نواميس طبيعية تدعو إليها»، كما كان يؤمن بأن «ثورة العمال ضد أصحاب المال هي ثورة قوى العقل المستنبط واليد العاملة ضد فساد نظام الأحكام واستئثار رجال الأعمال»[2]. فقد حلم كل من انطون والشميل بمجتمع يتحرر فيه الإنسان من كل أنواع الحرمان، ويكون العمل فيه أساس دخل الفرد، على أن تتولى الدولة تنظيمه لضمان العدالة بين كل أفراد المجتمع، ورفع المظالم عنهم، لأن الظلم الاجتماعي والاقتصادي هما نتيجة لصراع داخل المجتمع نفسه وليس نتيجة للتطور الاجتماعي وحده كما قال زيدان وصروف، وأرجعا سبب هذا الصراع إلى النظام الاقتصادي التنافسي الذي تعتمده الرأسمالية. وعلى الرغم من هذا المفهوم للاشتراكية، فإن الشميل يختلف في بعض مواقفه مع زميله فرح انطوان، فهو لم يدع إلى تأميم وسائل الإنتاج أو إلغاء الملكية الخاصة، بل آمن بالتغيير السلمي، وبالتعاون بين الشعوب والأمم، لأن الاشتراكية الصحيحة كما قال لا تدعو إلى المساواة

---

(١) شبلي الشميل المجموعة الثانية من المؤلفات، مطبعة المعارف، القاهرة ١٩٠٨، مقال الاشتراكية، ص ١٨٣.

(٢) شبلي الشميل، المرجع السابق نفسه، «مقال لطمة على خد العالم».

المطلقة بين أفراد المجتمع بل إلى «مشاركة عادلة في الفوائد بين العمال ورأس المال». وقال بأن الاشتراكية في أهدافها البعيدة تريد أن تمهد للإنسان سبل السعادة على هذه الأرض وتسترد له الفردوس الضائع[1]. أما فرح انطون فلم تكن المشكلة الرئيسة بالنسبة إليه هي تعريف الاشتراكية ومعانيها وأهدافها، بل كيفية تطبيق النظام الاشتراكي في مصر بعد أن اتجه في مجلته «الجامعة» إلى تحليل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، خاصة بعد زيارته للولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٠٤. فقد كان يعتقد بأن على المرء ألا يكتفي بالتبشير بالاشتراكية إذا أراد تحقيقها، بل عليه أن يسعى إلى هذا التطبيق ولو بالقوة والثورة، وبالتالي يصبح من الضروري غرس فكرة الثورة والعنف في عقول الطلاب منذ الصغر، وإلا ستبقى الاشتراكية مجرد نظرية إلى الأبد. وعندما قامت الثورة البلشفية في روسيا عام ١٩١٧ استقبلها انطون بحماس بالغ، لكنه كان خائفاً عليها من الفشل لأنها قامت في بلد زراعي اقطاعي وليس في بلد أوروبي صناعي كما تنبأ بذلك ماركس. واعتقد بأن الحركة الاشتراكية ستضرب في أي بلد آخر، في حال فشل الثورة في روسيا[2].

المثقفون المسلمون ونظرية التطور

من الواضح أننا أمام لغة جديدة، وأفكار جريئة في الخطاب النهضوي العربي. لغة وأفكار كرست بداية الانتقال والتحول من السلفية الدينية إلى العقلانية والعلمانية، ومن الثنائية الإسلامية التي توفق بين الدين والعلم كما قال بها الطهطاوي والأفغاني وعبده وعلي مبارك، إلى العلمانية التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة وتتخذ من العقل والمادة مرتكزاً لها، وتؤكد على الدور العظيم الذي يلعبه العقل والعلم في سعادة الإنسان والتخفيف من شقائه. ونتيجة لهذه الأفكار شاع حس دفين منذ نهاية القرن التاسع عشر بالنفور من

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٥٣ - ١٥٤.

(٢) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٩٤.

كل ما يمت إلى الجيل التقليدي القديم بصلة، وخضعت بعض المعتقدات الدينية نفسها للنقد والنقاش، كما أخذت المسائل الاجتماعية والسياسية وأفكار داروين وسبنسر التطورية تستأثر باهتمام المثقفين المسلمين، حتى أن بعضهم اتخذ من نظرية داروين حجة للتدليل على عظمة الله في خلقه. ففي مقال نشره عام ١٩١٠، ذكر الشيخ طنطاوي جوهري (١٨٧٠ - ١٩١٤) أن نظرية أصل الأنواع وآراء داروين عن التطور لا تتنافى مع تعاليم الإسلام، وأن على المسلمين «تعلّم التشريح والطبيعيات والكيمياء والعلوم العصرية الأخرى، ودراسة الحيوانات والنبات والإنسان التي هي أسمى مظهر لعبادة الله، وهي أشرف عطاء كما يبين العلماء، وأنها أشرف من صلاة زائدة أو إحسان إلى مسكين»[1].

وإلى جانب هذا «الاحترام» لفلسفة التطور وإعلاء شأن العقل الإنساني والعلوم الطبيعية، أخذ بعض أنصار الإصلاح الإسلامي يؤكدون على ضرورة علمنة الحياة الاجتماعية، مع الاحتفاظ للدين بالدور القيادي في المجال الروحي. وفي عام ١٩٠٤ كتب عبد القادر حمزة مقالاً في مجلة المقتطف دعا فيه إلى تحرير العقول من سيطرة الدين، وإلى ضرورة الخروج من «العصر الذي نستسلم فيه لماضينا إذا كنا لا نريد أن نظل جهلاء وضعفاء كما هو الحال الآن، وكما كان سالفاً»، وفي نهاية المقال يؤكد حمزة على أن القرآن لا يتضمن سوى قوانين عامة لكافة الناس، وأن لكل أمة حق التصرف انطلاقاً من الحكمة المتضمنة في هذه القوانين، وأن تختار منها ما يتماشى مع الزمان والمكان دون أن تقيد العقل بأي قيد سوى البقاء في حدود الإيمان[2].

نشر هذا الكلام في وقت أدى فيه ولوج سوريا ومصر طريق التطور الرأسمالي إلى احتدام الأزمة في الفكر الديني الإسلامي بعد وصوله إلى طريق مسدود، سواء في محاولاته الوقوف ضد الطروحات العلمية للحضارة الغربية الحديثة، أو بوصفه منظماً للعلاقات الاجتماعية في نطاق القانون. ولم تنفع

(١) ز.ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي ا لحديث، ص ٢٥٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

الصيغ اللفظية التي لجأ إليها بعض الإسلاميين وأكدوا فيها على نفي الخلاف بين أهل العلم الحقيقي وأهل الدين الحقيقي. وقد جرت في مصر تحولات جذرية في هذا المجال تحت تأثير هذه الأزمة، إذ فقد رجال الدين احتكارهم للتعليم، وبرزت اتجاهات جديدة بين طلاب جامعة الأزهر وأساتذتها تدعو إلى إدخال العلوم الحديثة ذات النسق الأوروبي في برامج جامعتهم التعليمية. وفي مجال التشريع القانوني، أصبح الإبقاء على المعايير القرآنية في تنظيم العلاقات بين المصريين المسلمين والمستعمرين الأوروبيين أمراً مستحيلاً. وأخذ القانون المدني المستمد من المصادر الغربية يحل بالتدرج، مكان الشرائع الدينية في تنظيم بعض أمور المجتمع. وفقدت المحاكم الشرعية كثيراً من وظائفها، باستثناء قضايا الميراث والزواج. كما أخذت الأفكار التي نشرها المثقفون المسيحيون تمارس تأثيراً حاسماً في تفكير الأجيال المثقفة من المسلمين، وكان قاسم أمين وأحمد لطفي السيد نموذجين بارزين في هذا المجال[1].

قاسم أمين ١٨٦٥ ـ ١٩٠٨

تمثلت العقلانية في كتابات قاسم أمين بأجلى صورها. فهو أول مسلم عربي يتخذ موقفاً علمياً صريحاً من التجديد على النسق الغربي، خاصة في القضايا الاجتماعية. وعلى الرغم من أنه كان من المقربين للشيخ محمد عبده، إلّا أن فرضياته الفكرية كانت في نواحٍ عديدة مناقضة لفرضيات عبده وأهدافها. توسل عبده مبدأ العقلانية من أجل البعث الديني، بينما توسله قاسم أمين لأهداف معاكسة. فالعقل عنده هو القادر وحده على تقديم علاجات تطبيقية لأمراض المجتمع وقضاياه الأساسية بعيداً عن المفاهيم الدينية. وإذا كان الشيخ محمد عبده سعى إلى التوفيق بين الإسلام والعلم الحديث، فإن قاسم أمين أعطى الأولوية للعلم دون أن ينتقد المفاهيم الدينية، بل إنه تحدث عن الدين باحترام ظاهر في الوقت الذي كان يدعو فيه إلى

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤٢.

الفكر العلمي بمفاهيمه الغربية، خاصة في تحليله للقضايا الاجتماعية وكيفية معالجتها، فنحى فيها منحى داروينياً بتأكيده على أولوية الصراع في جميع العلاقات الاجتماعية، وعلى أن بقاء المجتمع لا يعتمد على الأخلاق أو الدين بل على أهليته للمشاركة في ذلك الصراع[1]. وعلى الرغم من نظرته المادية للإنسان والمجتمع، واعتباره العقل والعلم أساس كل سلطان، فإنه لم يتخذ موقفاً صريحاً بتبني الفلسفة المادية[2]، مع أنه صرح بأن العلم هو الأساس الشرعي الوحيد للحقيقة، وأن المنفعة هي المحك الشرعي الوحيد للقيمة، وبأن الخير في المجتمع هو خير عملي ومادي ولا يمت إلى الروحانية بأية صلة، وبالتالي يجب تنمية تلك العادات والأعراف التي تخدم مصلحة المجتمع[3].

ويذهب قاسم أمين في تبنيه الاتجاه العلمي إلى حد التأييد الصريح لاختيار المصريين للنمط الأوروبي بكل مظاهره في عملية النهضة، «ذلك أن أمام مصر طريقين: العودة إلى تقاليد الإسلام أو محاكاة أوروبا، وقد اختارت الطريق الثاني... إنها قد خطت اليوم بعيداً في هذا الطريق حتى ليصعب عليها الارتداد عنه، إن مصر تتحول إلى بلد أوروبي بطريقة تثير الدهشة، وقد أخذت إدارتها وأبنيتها وآثارها وشوارعها وعاداتها ولغتها وذوقها وغذاؤها وثيابها تتسم كلها بطابع أوروبي. إنها تهتم بكل ما تكتبه أوروبا أو تفعله، وتجد كل الأفكار التي تحرك حماس أوروبا صداها هنا»[4].

ويذهب إلى أبعد من ذلك أيضاً عندما يقرر الابتعاد عن التمدن الإسلامي لأنه قد استنفد أغراضه حضارياً وانتفعت به الإنسانية في أزمنته «ولأن كثيراً من ظواهر هذا التمدن لا يمكن أن يدخل في نظام معيشتنا الاجتماعية الحالية». «يجب علينا أن نلتفت إلى التمدن الإسلامي القديم،

---

(١) قاسم أمين تحرير المرأة، ص ٩٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٧.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٩٤.

(٤) الأعمال الكاملة لقاسم أمين، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٧٦، ج ١، ص ٢٣٦.

ونرجع إليه، ولكن لا لننسخ منه صورة ونحتذي مثال ما كان فيه سواء بسواء، بل لكي نزن ذلك التمدن بميزان العقل ونتدبر في أسباب ارتقاء الأمة الإسلامية وأسباب انحطاطها، ونستخلص من ذلك قاعدة يمكننا أن نقيم عليها بناء ننتفع به اليوم وفي مايستقبل من الزمان. . . إن تمسكنا بالماضي إلى هذا الحد هو من الأهواء التي يجب أن ننهض جميعاً لمحاربتها، لأنه ميل يجرنا إلى التدني والتقهقر، ولا يوجد سبب في بقاء هذا الميل في نفوسنا إلاّ شعورنا بأننا ضعاف عاجزون عن إنشاء حالة خاصة بنا تليق بزماننا ويمكن أن تستقيم بها مصالحنا، فهو صورة من صورة الاتكال على الغير، كأن كلامنا يناجي نفسه قائلاً لها: «اتركي الفكر والعمل والعناء واستريحي، فليس في الإمكان أن تأتي بأبدع مما كان. هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه، وليس له من دواء إلاّ أن نربي أولادنا على أن يعرفوا شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصلها وفروعها وآثارها»[1].

ولا يكتفي قاسم أمين بهذا الهجوم المباشر على فكرة محورية من أفكار السلفيين والتراثيين، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يقرر بعد تردد، أن الإسلام، وخاصة نظام الخلافة، خال من أي مظهر من مظاهر النظم السياسية الديموقراطية بالمعنى الحقيقي الذي وضع أساسه الاغريق: «وأما من جهة النظامات السياسية فإننا مهما دققنا البحث في التاريخ الإسلامي، لا نجد عند أهل تلك العصور ما يستحق أن يسمى نظاماً، فإن شكل حكومتهم كان عبارة عن خليفة أو سلطان غير مقيد، يحكم موظفين غير مقيدين. . . ربما يقال: إن هذا الخليفة كان يولى بعد أن يبايعه أفراد الأمة، وأن هذا يدل على أن سلطة الخليفة مستمدة من الشعب الذي هو صاحب الأمر. ونحن لا ننكر هذا، ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بضع دقائق هي سلطة لفظية، أما في الحقيقة فالخليفة وحده صاحب الأمر. . .»، ومن الغريب أن المسلمين في جميع أزمان تمدنهم لم يبلغوا مبلغ الأمة اليونانية، ولم يتوصلوا إلى ما وصلت إليه من جهة وضع النظامات اللازمة لحفظ مصالح الأمة وحريتها،

---

(١) المرجع السابق نفسه، ج ٢، ص ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٩.

فقد كان لتلك الأمم جمعيات نيابية ومجالس سياسية تشترك بها مع الحاكم في إدارة شؤونها. . . ولست محتاجاً إلى القول: أنهم ما كانوا يعرفون شيئاً من العلوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فإذا كانت حالتهم السياسية هي كما ترى فما الذي يطلب منا أن نستعيره منهم»؟[١].

من هذا المنطق دعا أمين إلى النظام الديمقراطي بمعناه الأوروبي، وما يحويه من الحريات الفردية الأساسية، كحرية الرأي والمعتقد، والتبشير بأية فكرة، ونشر أية عقيدة. واستخرج أمين من هذه الحريات حقوقاً معينة كانت تطالب بها يومئذ الطبقة الوسطى المصرية الصاعدة؛ كالحق في طلب التغيير، وإبداء المعارضة، وإخضاع كل شيء في المجتمع للنقد، وإعطاء أي فرد يستمد تفكيره من العلم والعقل حق مناقشة الحكام والشرائع ونظم التعليم وأسس الإيمان الديني. وربما كان قاسم أمين أول مفكر مسلم يعلن «يجب أن لا يخاف أحد في بلد حر حقيقة أن ينكر وطنه أو ينسف الإيمان بالله ورسله أو يطعن في قوانين أهل مجتمعه وعاداتهم لأن من بين أسباب نكبتنا أننا نسند حياتنا على التقاليد التي لم نعد نفهمها، والتي نحافظ عليها فقط لأنها أعطيت لنا»[٢]. ومن هذا المنطلق أيضاً دعا إلى تحرير المرأة الشرقية عامة والمسلمة خاصة من القيود والعادات والتقاليد التي تستعبدها وتحرمها من الحرية وحق التمتع بالحياة والمساواة بالرجل، وهي الحالة التي كانت عليها المرأة زمن قاسم أمين، الذي ربط بين تخلفها وسيادة النظم الاستبدادية في فترات طويلة من حياة الشرقيين ومجتمعهم. فلا الإسلام ولا الطبيعة، ولا ضعف المرأة وقصورها هي التي ميزت بين الرجل والمرأة وقسمت شؤون الحياة بينهما تلك القسمة الظالمة، وإنما هو الاستبداد الذي جعل من المرأة إحدى ضحاياه، ومن ثم أصبح تحررها مرتبطاً بتحرر الرجل من هذا الاستبداد، أي تحرر المجتمع ككل. . .، وربما كان من أهم مصادر تحررها، الاستقلال الاقتصادي عن طريق العمل المنتج في جميع الأعمال المدنية إلى جانب الرجل. كما هو الشأن

---

(١) المصدر السابق نفسه، ج ٢، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

(٢) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ١٠٢.

في البلاد الأوروبية. «ففي كل مكان حط الرجل من منزلة المرأة وعاملها معاملة الرقيق حط بنفسه وأفقدها وجدان الحرية. وبالعكس، في البلاد التي تتمتع فيها النساء بحريتهن الشخصية يتمتع الرجال بحريتهم السياسية، فالحالتان مرتبطتان ارتباطاً كلياً... انظر إلى البلاد الشرقية تجد أن المرأة في رق الرجل والرجل في رق الحاكم، فهو ظالم في بيته، مظلوم إذا خرج منه، ثم انظر إلى البلاد الأوروباوية، تجد أن حكوماتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية، فارتفع شأن النساء فيها إلى درجة عالية من الاعتبار وحرية الفكر والعمل»[1]. ومن معوقات تطور المرأة الشرقية الحجاب والجهل والبطالة، لذلك يجب إزالة هذه المعوقات واستبدالها بالسفور وبالتعليم الصحيح وبالعمل المجدي... لقد كان الطهطاوي الرائد الأول في ضرورة العلم والعمل للمرأة، ووجد الشيخ محمد عبده تبريراً دينياً مستمداً من الشريعة الإسلامية للمساواة بينها وبين الرجل، إلا أن قاسم أمين، خاصة في كتابه الثاني «المرأة الجديدة»، هو الذي اكتشف العلاقة بين الحجاب الخارجي عند المرأة والحجاب الداخلي عند الرجل، وهمزة الوصل بينهما هي عبوديتهما معاً لسلطة الدولة والقيم الموروثة المتراكمة عبر أجيال من القهر الاجتماعي والطغيان السياسي[2].

لم يصل قاسم أمين إلى هذه الاستنتاجات الجريئة دفعة واحدة، بل كان في مراحله الفكرية الأولى أحد المدافعين عن الإسلام باعتباره «أفضل راية يمكن أن تجمع حولها البشرية كلها متحدة في عقيدة واحدة». ذلك أن الإسلام ببساطته وباختفاء الصوفية من نصوصه، وبايجابيته الخلقية وإمكان تلاؤمه ببساطة أصيلة مع كل التطورات، وبتسامحه الكبير الذي يتميز به «جمع في رأيي مؤهلات تكفي لترشيح نفسه ليكون دين العالم كله، وذلك هو ما أعتقد أنه الحلم الذي كان يطمح إليه القرآن... إن الإسلام الذي ظل طويلاً يمثل

---

(١) قاسم أمين، الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ١٢٥ - ١٢٦.
(٢) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص ٢٣٣.

القوة والنور في العالم كله،ما يزال يملك ذخيرة ثقافية وعظمة أخلاقية تتيح له أن يصل حلقات السلسلة المحطومة وأن يعيد إيقاد الشعلات المنطفئة»[1].

إن الفرق الزمني بين هذا الكلام والكلام السابق المناقض له هو خمس سنوات، ففي عام ١٨٩٤ أصدر كتاباً بالفرنسية عنوانه «المصريون» رد فيه على «دوق دراكور» الذي ألّف كتاباً في عام ١٨٩٣ عن مصر والمصريين مليء بالتهجم عليهم والطعن بالإسلام والمسلمين[2].

إلا أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في مصر زمن قاسم أمين أصبحت ملائمة لطرح مثل هذه الأفكار بعد أن سيطرت قيم الحضارة الغربية على المجتمع المصري كما أوضح أمين نفسه ذلك. وعلى الرغم من هذا الاتجاه التغريبي الكامل أدرك أمين أن بين مصر وأوروبا صراعاً حضارياً ووطنياً مزمناً، واعتبر أن العقبة العصية أمام تطور مصر وتقدمها هي أوروبا: «إن أمام مصر عقبة رهيبة هي أوروبا، فهي العقبة الوحيدة الكبرى التي كنا نحاربها من أجل استعادة مكاننا في العالم»[3]. ولكن هذا الموقف لم يمنع قاسم أمين شأن المفكرين المصريين الآخرين من «مدح انكلترا» وما تحقق في ظل احتلالها لمصر «من تقدم» في عدد من الميادين وعقد الآمال عليها لتحمل مسؤولية مستقبل مصر وتطورها ما دامت تمسك مصيرها بين يديها «لأن مصر قد بدأت تنتظم بالفعل في طريق الحضارة» وأصبحت لديها «حكومة أمينة ومهيبة وذات مشاعر أبوية»، وأنها «دخلت عصر النظام والحرية بفضل الإنكليز وأن الكثير من هذه الإنجازات قد تم رغم معارضة التيار الديني المحافظ المناصر للقديم. فكل ما وجد في مصر من الحرية والنظام والعدل، لم يوجد ولم يستمر إلّا بعمل الأجنبي وعلى رغم أهلها»[4].

---

(١) قاسم أمين، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٣٣٨.

(٢) محمد عمارة، قاسم أمين، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٥، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٣) الأعمال الكاملة لقاسم أمين، ج ١، ص ٣٣٩ - ٣٤١.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٥٥.

لقد كان قاسم أمين أول مثقف مسلم يفتح طريقاً أحادي الاتجاه نحو الغرب وعلومه متخطياً بذلك الاتجاه التوفيقي الذي سار فيه الطهطاوي وخير الدين والأفغاني وعبده، ومعتبراً أن مقولات الفكر الإسلامي القديم قد ولّى زمانها وأصبحنا أمام حقائق جديدة توصل إليها العقل البشري بعد معاناة طويلة مع الفكر اللاهوتي ومقولاته الماورائية ـ وبذلك فتح الطريق أمام الأجيال التالية من العرب المسلمين للتعبير الحر عن معتقداتهم وأفكارهم في شتى نواحي الحياة.

وإذا كان كلام أمين يجسد بعض التناقضات التي حكمت الموقف الفكري لمعظم المثقفين المسلمين إزاء الحضارة الغربية ومفاهيمها، فإن سمتهم المميزة ظلت مرتكزة على عنصرين رئيسين في هذه الحضارة، هما العلم، والحكم الدستوري. واعتقد بعضهم أن توفر هذين العنصرين في المجتمع العربي كفيل بالتوليد الذاتي لقوته وتقدمه. وقد استمدوا هذا الاعتقاد من الأفكار الليبرالية للطبقة الوسطى الأوروبية، وكان هدفهم إقامة حكومة دستورية، ونظام برلماني يؤكد على الحريات الفردية، ويحد من سلطات الحكومات الاستبدادية السائدة يومئذٍ، ويمكنهم أيضاً من الوصول إلى السلطة والإمساك بأزمة الحكم. واحتلت فكرة الحكومة الدستورية لديهم المكانة ذاتها التي احتلتها أسطورة الإسلام النقي لدى زعماء الإصلاح الإسلامي، وأسطورة الغرب الحديث عند المفكرين المسيحيين[1].

أحمد لطفي السيد

لم يكن ذلك يعني أن السيادة الفكرية انتقلت إلى أصحاب التيار العقلاني، بل ظلت للمشاعر الدينية هيمنتها وقوتها وصوتها المدوي عبر مجلة المنار الشهيرة، حتى أن الدعوات الوطنية والقومية التي قوي تيارها بين المصريين في تلك الفترة كانت ممتزجة بمثل تلك المشاعر، فكان الدين والوطنية

---

(١) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ١٠٩.

بمثابة توأمين، وحاول بعض المثقفين المزاوجة بين فكرة الجامعة الإسلامية والنزعة القومية. وقد ورد في مقال نشرته مجلة المنار عام ١٩٠٣ بعنوان «الوحدة الدينية والنزعة القومية» «أن الأولى أي الوحدة الدينية لا تتعارض في رأينا مع الثانية (الوحدة القومية)، وإنما تعتبر ضرورية لها»[1]، إلّا أن النزعة القومية لم يكن بوسعها في نهاية الأمر إلا الابتعاد والانفصال عن النزعتين العثمانية والإسلامية واتخاذ المحتوى العلماني الصحيح، فوضعت وحدة المصريين القومية فوق الوحدة الدينية، وكان أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) من أبرز المعبرين عن هذه النزعة، ولعبت جريدته «الجريدة» دوراً هاماً في تطوير الوعي القومي المصري وعلمنته، وفي المطالبة باستقلال مصر وانسحاب قوات الاحتلال الإنكليزي من أراضيها، وفي انتقاد نشاط الحكومة وسلطات الاحتلال الإنجليزي. كما طالبت بالحريات الديمقراطية أي حرية التعبير والاجتماع، وساعدت على بلورة رأي عام وطني وشعبي يطالب باستقلال مصر وحريتها، وأولت اهتماماً خاصاً لقضية تحرير العقل، إذ اعتبرت أن المهمة الأولى للمصريين ليست محاربة الاحتلال، بل تحرير عقولهم من ثقل الأفكار الموروثة وغرس فكرة التقدم مكانها، وتكوين رأي عام وطني يطالب بتغييرات عميقة في المجالات الاجتماعية والسياسية وفي تطوير الاقتصاد المصري. لقد اعتقد لطفي السيد بأن التحرر الوطني غير ممكن دون تحقيق الاستقلال الاقتصادي، وبأن حرية الفرد التي تعتبر حقاً مقدساً لا يمكن مصادرتها، إنما تكمن في حرية الأمة التي تتمتع بالسيادة. ويؤكد لطفي السيد على أن الشعب المصري هو أمة مستقلة تتمتع بسمات تميزها عن الشعوب العربية والإسلامية. فهو لم يكن يفكر في أمة إسلامية ولا في قومية عربية، بل في أمة مصرية تجمعها وحدة الأرض والتاريخ والتراث. من هذا المنطلق نادى بفسخ العلاقة بين مصر وتركيا على أساس إبدال الدين بالقومية، ومن هذا المنطلق أيضاً نبذ فكرة الجامعة الإسلامية واعتبرها خرافة ابتدعها دماغ مراسل جريدة التايمس في فيينا لتغطية أعمال الأوروبيين الاستعمارية ضد بلاد

---

(١) ز.ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ١٨٦.

الشرق، في زمن أصبحت فيه المصالح والمنافع المادية هي التي تشكل العلاقات بين الشعوب والأمم وليس الدين[1]. وتتأكد مثل هذه الأفكار أيضاً في مبادىء حزب الأمة الذي كان لطفيْ السيد أحد دعائمه، إذ كان في طليعة مبادئه المطالبة باستقلال مصر التام عن الباب العالي، وكذلك المطالبة بالدستور، وبإيجاد مجلس نيابي تتجسد فيه سلطات الشعب للحد من طغيـان الحكم الفردي الذي يستمد وجوده من عبادة القوة «وما يجتمع حول تلك العبادة من الأوهام التي تتجسم في رؤوس العامة. وقد جاء العلم ففتح للناس أسرار العالم، وأصبح العالم بذلك هو موضوع الاعجاب والإكبار، وصار العظماء أمام هذا العالم الطبيعي وقوته لا نصيب لهم من ذلك الإعجاب والإكبار. . .[2] لذلك كنا نادي بتوسيع اختصاص الهيئات النيابية تـوصلاً للحصـول على الدستور الذي تتقرر به سلطة الحكومة الشخصية أو حكومة الفرد»[3].

من الواضح أن هذه الآراء في الأمة والسيادة الشعبية تختلف بجوهرها عن الأفكـار الإسلاميـة التقليديـة حـول الأمـة ومصـادر السلطة المـرتبـطة بالمؤسسات الإسلامية، مما يؤكد على أن لطفي السيد كان ينظر إلى النزعة القومية الليبرالية كأداة حاسمة في عملية التقدم، وليس في عملية التحرر القومي وحده[4]، وهو ما جعله يختلف اختلافاً جذرياً عن تفكير أستاذه الشيخ محمد عبده، وتفكير الطهطاوي الذي وضع الأسس النظرية لتطلعات الطبقة البورجوازية المصرية الجديدة التي ينتمي لطفي السيد إليها، لكنه لم يخرج عن نطاق الثنائية التوفيقية بين «الإسلام الصحيح» والغرب الحديث التي كانت من صميم تفكيرهما. تجدر الإشارة إلى أن تصور لطفي السيد للقومية المصرية وللأمة المصرية لم يكن موجهاً ضد فكرة القومية العربية بقدر توجهه ضد فكرة

---

(١) أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، كتاب الهلال، العدد ٣٣٧، القاهرة ١٩٨٢، ص ٦٧.

(٢) ز. ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي، ص ١٩٨.

(٣) أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٤) ز. ل. ليفين، الفكر الاجتماعي السياسي الحديث، ص ١٩٨.

الجامعة الإسلامية وأهدافها. كما أنه استخدم مصطلح الأمة المصرية بمفهومه الغربي وليس الإسلامي[1]. وقد استفاد لطفي السيد من تطور الأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في مصر ليشق عصا الطاعة على الثنائية التوفيقية التي ابتدعها الطهطاوي والتزم بها الأفغاني وعبده وغيرهما من مثقفي تلك المرحلة ومصلحيها، ليقول بالأمة المصرية وخصائصها التاريخية المميزة والمنفصلة عن الأمة الإسلامية وتراثها، وليستبعد أية حاجة إلى خلافة إسلامية، روحية كانت أم زمنية، تركية كانت أم عربية، وليعلن عدم جدوى أي توفيق بين الإسلام والحضارة الغربية الحديثة، وليصيغ بذلك تركيباً فكرياً جديداً مستمداً من فكر الطهطاوي والمسيحيين اللبنانيين، وهو تركيب يركز على فكرتي الوطن والحرية كما دعا إليهما الطهطاوي، وعلى العلم وفصل الدين عن الدولة كما دعا إليهما المسيحيون اللبنانيون. أما الإسلام فكان بالنسبة إليه مرحلة من مراحل التاريخ المصري، ومنبعاً من منابع الأخلاق والقيم، لكنه يستَبعد أي دور له في التشريع المدني أو الاقتصادي أو الاجتماعي. ويستند في موقفه هذا إلى إيمانه المطلق بالتقدم وحتميته، وبدور العقل وقدراته على تنظيم العلاقات بين البشر، وبحرية الإنسان في التعبير عن معتقداته. وقد أصبحت كل هذه المقولات الليبرالية محور تفكير لطفي السيد ومدرسته التي أنجبت الدكتور محمد حسين هيكل والدكتور طه حسين وفتحي زغلول وطلعت حرب، كما أصبحت جزءاً من أهداف بعض الأحزاب السياسية التي نشأت للتعبير عن مرحلة جديدة من التطور الفكري في مصر[2].

لقد أثار لطفي السيد ومدرسته بعض المشكلات والقضايا الفكرية الجديدة، بحيث أصبح تاريخ مصر الفرعوني أحد المنابع الرئيسة «للقومية المصرية»، وأصبح معنى التراث يشمل تراث الإنسانية كله وليس تراث العرب والمسلمين فقط، وأصبحت «المعاصرة» أو «الحداثة» تعني فكر أوروبا وحضارتها

---

(١) Maxime Rodinson. Les Arabes P. 99.

راجع أيضاً غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر الحديث، ص ٢٣٠.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٢٣٠ ـ ٢٧١.

منذ عصر النهضة حتى الوقت الحالي. وهكذا استبعد الفكر الديني كعامل من عوامل النهضة والتطور، وأصبح التيار العلماني ورجالاته ومؤسساته من حقائق الحياة المصرية وتطلعات أجيالها الجديدة، واستطاع أتباعه إنشاء جامعة أهلية مصرية (١٩٠٨) على الطراز الغربي لتدريس العلوم الحديثة في مقابل جامعة الأزهر التقليدية التي ظلت عرين الإسلاميين وتياراتهم المختلفة.

لقي الحضور الثقافي الأوروبي دعماً من سلطات الاحتلال الإنجليزي وحماساً من شخصيات تلقت العلم في جامعات أوروبا ومدارسها، أمثال طه حسين ومنصور فهمي، ومحمود عزمي وعلي عبد الرازق واسماعيل مظهر وغيرهم من مثقفي الجيل الجديد الذين كانوا يقرأون التطورات الفكرية والعلمية في الغرب في مجلات عربية، إلى جانب ما تيسر لهم من مطالعات في اللغات الأجنبية التي بدأوا يتقنونها من خلال مدارس الإرساليات التي انتشرت في القاهرة وبعض المدن المصرية الأخرى. وعلى الرغم من انتقادات كرومر لبعض هؤلاء واتهامه لهم بعدم تشرب وفهم الروح الحقيقية للحضارة الغربية وقيمها، فإن سلطات الاحتلال الإنجليزي، خاصة في عهد كرومر بالذات، أفسحت المجال واسعاً أمامهم للتعبير عن آرائهم بحرية، وحمايتهم من أية ردود فعل شعبية على انتقاداتهم للمعطيات الدينية الإسلامية، ليس بقصد إصلاحها، بل لنبذها نهائياً واستبدالها بالثقافة الغربية ومفاهيمها، التي هي وحدها في اعتقادهم القادرة على إنقاذ المجتمع المصري من التخلف والهلاك وليس التعاليم الدينية[1]. بالإضافة إلى ذلك، بدأت حركة نشطة لترجمة أمهات الكتب الفلسفية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية إلى اللغة العربية، كان من أهمها: العقد الاجتماعي لروسو، وأصول الشرائع لبنتهام، وسر تقدم الإنجليز والسكسون لريمون دوملان، والجمهورية لأفلاطون، و«الفرد ضد المملكة» لسبنسر، وروح الاجتماع، وسر تطور الأمم، وتمدن العرب، لجوستاف لوبون، وكتاب «بورجار» في الاقتصاد السياسي التي ترجم معظمها

---

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص ٣٢٢.

أحمد فتحي زغلول أحد رواد الفكر التقدمي والتطوري في مصر في ذلك الحين. وكان غرضه الأساسي من هذه الترجمات، نشر مبادىء الحريات الفردية، والأسس العلمية للرقي والتقدم، وبيان المثل العليا التي يجب على أفراد الأمة العمل للوصول إليها[1]. وكان لطفي السيد يشجع مثل هذه الترجمات حيث قام هو نفسه بترجمة بعض كتب أرسطو السياسية، كما أنه حمل بعنف على النظام التربوي الذي كان سائداً في مصر، خاصة المدارس القرآنية، وأساليب التربية العائلية، وما تتعلمه الأجيال الجديدة من الأفكار والقيم وأشكال السلوك القديمة. لكن انتقاداته لم تكن راديكالية بما فيه الكفاية بل اتسمت بالتعقل والاعتدال والدعوة إلى التطوير المتدرج. وقد أعلن السيد أفكاره هذه في وقت غزت مظاهر الحياة الأوروبية بخيرها وشرها المجتمع المصري بمدنه وأريافه وأحياء العمال الفقيرة، وقويت الدعوة بين المثقفين المسلمين إلى الديموقراطية والحياة النيابية والدستورية وإلى تحرير المرأة، وفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، ودعوة رجال الدين إلى عدم إقحام المعتقدات الدينية في الشؤون المدنية، واقتصار عملهم على تنظيم علاقة الإنسان بخالقه[2]. ومما ساعد في انتشار الدعوة إلى فصل الدين عن الشؤون المدنية بين أولئك المثقفين، نظام التوظيف الذي اعتمد منذ عهد اسماعيل، وشجعه الاحتلال الإنجليزي وأدى إلى تهميش دور أصحاب الثقافة الدينية وحصر وظائفهم في المساجد، فأصبحت الوظائف الحكومية وأدوات التوجيه الاجتماعي في أيدي أصحاب الثقافة الأوروبية الذين وضعوا مشاريعهم الاجتماعية والعمرانية على النمط الأوروبي، وبثوا روح السخرية بالدين ورجاله، معتبرين أن الشعوب الإسلامية، ومصر إحداها، تعيش في حالة شبيهة بما كانت عليه أوروبا في العصور الوسطى عندما كانت الكنيسة تسيطر على شؤونها الدينية والدنيوية معاً[3]. وكان المقال الذي كتبه عبد القادر حمزة

---

(١) أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، ص ١٤٥ ـ ١٤٨.
(٢) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج ١، ص ٢٦٤.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

في مجلة «المقتطف» عام ١٩٠٤، تحت عنوان «خطر علينا وعلى الدين»، صورة عن هذا الاتجاه الفكري الجديد.

تضمن المقال نقداً عنيفاً لرجال الدين الذين «حولوا الدين إلى تجارة، فلم يعد يهمهم إلا أن ترددها أفواههم صباح مساء وسيلة للتغرير واحتيالاً لكسب رضا العامة وشيوع ذكرهمْ بينها، غير ملتفتين إلى الخطر العظيم الذي يدفعون إليه الأمة ودينها، كما اندفعت إليه أوروبا من قبل، فكانت النتيجة وبالاً على المسيحية والمسيحيين». ويهاجم الكاتب كل من يقحم الدين في شؤون الحياة تزلفاً إلى العامة من الناس «الذين استولى عليهم هوساً دينياً يدل على مدى تسلط الدين ورجاله على عقولنا وانخداع أفهامنا انخداعاً لا مثيل له لكل ما يأتي من جانب الدين، بل يدل على استسلامنا استسلاماً أعمى إلى ماضينا الذي يجب أن نبتعد عنه كل الابتعاد إن كنا نريد أن لا نبقى كما نحن وكما كنا جهلاء وضعفاء». ويهاجم كاتب المقال رجال الدين المسلمين ويعتبرهم «أجهل الناس بالإسلام»، «لكنهم يتاجرون باسمه ويتخذونه مطية للتغرير والتضليل». ويقدم أمثلة على ذلك من تاريخ الحضارة الإسلامية في ماضيها وحاضرها حيث وقف فيها رجال الدين «الجهلة» في وجه العلم والعلماء واتهموهم بالخروج عليه، ويتساءل الكاتب: «هل في النداء بالدين فائدة؟ فيجيب: «إن من أخطر الأشياء أن نستنجد بالدين في كل شيء، بعد أن صار ما صار إليه، وبعد أن أصبح مجموعة من العادات والتقاليد أنتجها الفهم السيء والتغالي المضر». وبعد أن يذكر بالدور السلبي الذي لعبته الكنيسة ورجالاتها في حياة الشعوب الأوروبية ومصائرها قبل عصر النهضة، يختتم عبد القادر حمزة مقاله بالدعوة إلى عدم إقحام الدين فيما ليس من شأنه، لأن القرآن لم ينزل إلا بقواعد عامة للناس جميعاً، ولكل أمة أن تتصرف في مدلولات هذه القواعد بما يناسب ظروفها المكانية والزمانية دون أن يكون لها حق الحجر على العقول والإفهام[1].

---

(١) راجع النص الحرفي لهذا المقال في عدد مارس ١٩٠٤، من المقتطف، ص ٢٣١ - ٢٤٠. تجدر الإشارة إلى أن رفيق العظم، رد على هذا المقال في عدد مايو ١٩٠٤ بمقال =

استطاع هؤلاء المثقفون، بالاشتراك مع المثقفين المسيحيين اللبنانيين والسوريين، بلورة الأطر العامة للتيار العلماني في مصر وسوريا خلال العقدين الأولين من القرن العشرين بما ألفوه وترجموه من الكتب الهامة، وما نشروه من المقالات الفكرية والعلمية، وأخبار الاكتشافات والاختراعات. وإذا كان تفكيرهم العلماني لم ينبع من ثورة علمية وفكرية وصناعية واجتماعية جذرية في مجتمعهم بالذات، كما حدث في أوروبا، فإن الأوضاع المأساوية التي كانوا يعيشون في ظلها كانت حافزاً أساسياً لالتزامهم بالفكر العلماني ومتطلباته. فالذين هاجموا الاستبداد، ونادوا بالحرية، وبالنظم البرلمانية وبالدستور، كانوا في الواقع يهاجمون استبداد السلطان عبد الحميد ومظالمه، وإلغائه الدستور العلماني الذي وضعه مدحت باشا عام ١٨٧٦، وتشدده مع أصحاب الفكر العلماني. والذين نادوا بفصل السلطة الدينية عن السلطات المدنية كانوا يقصدون أيضاً استخدام عبد الحميد سلطته الدينية كخليفة للمسلمين للتنكيل بمعارضيه وأعدائه. وكان بعض العرب يطالبون بأن يكون عبد الحميد سلطاناً زمنياً على أن تكون الخلافة، أو المسؤولية الدينية على شؤون المسلمين، للعرب الذين منهم كان الرسول وخلفاؤه الأولون، والذين بلسانهم بلغت الدعوة ونزلت آيات القرآن المقدس[1].

أما الذين دعوا إلى القومية العربية من العرب المسلمين، فقد كانت دعوتهم في جوهرها رد فعل على ممارسات السلطة في اسطنبول وعلى تغيرات في فكر الأنتلجنسيا التركية. فالسياسة المركزية، والايديولوجيا الطورانية، وتتريك الدولة، واضطهادها الشعوب العربية، وعلمانية أعضاء تركيا الفتاة، وإعدامات جمال باشا لبعض مفكري العرب وسياسييهم عام ١٩١٦، كلها عوامل ساهمت في إضعاف الالتزام بالهوية الإسلامية لدى المثقفين المسلمين لمصلحة الهوية العربية وتمايزها القومي. وبعد أن كانت الدعوة إلى القومية

يحمل نفس العنوان، كما رد عليه محمد كرد علي في العدد نفسه، بمقال عنوانه «الدين والعامة».

(١) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج ١، ص ٢٨٠.

العربية محصورة في معظمها بالمثقفين المسيحيين السوريين حتى ثورة تركيا الفتاة عام ١٩٠٨، أخذ المفكرون العرب بعد ذلك، مسلمون ومسيحيون، يستندون إلى اللغة العربية والتراث العربي لتطوير الوعي القومي العربي، والمطالبة بدولة عربية مستقلة عن الأتراك تجمع المسلمين والمسيحيين في أمة واحدة، وتعتبر الإسلام أحد ثمرات ذلك التراث، وقوة روحية وأخلاقية لا بد منها لاستقامة المجتمع. وجسدوا ذلك في جمعيات ونوادٍ وأحزاب ومؤتمرات وصحف متعددة عرفتها اسطنبول وبعض المدن العربية والأوروبية[١]. وبدا واضحاً أن هذا المفهوم للدين باعتباره أحد عناصر القومية العربية ينسخ المفهوم التقليدي القديم القائم على الاخلاص للدين الإسلامي وحده. وربما كان محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥)، والأمير شكيب أرسلان (١٨٦٩ - ١٩٤٦) ورفيق العظم (١٨٦٧ - ١٩٢٥) وعبد الحميد الزهراوي (١٨٧١ - ١٩١٦)، ومحب الدين الخطيب (١٨٨٦ - ١٩٦٩) ومحمد كرد علي (١٨٧٦ - ١٩٥٣)، أفضل من مثل هذا التحول الفكري نحو العروبة وإن ظل إخلاصهم للإسلام هو الغالب في النهاية[٢]. وقد أدت الحرب العالمية الأولى إلى تحولات جذرية في البنيان السياسي للشرق الأوسط وأوروبا، إذ تفككت الامبراطورية العثمانية إلى كيانات سياسية متعددة، من ضمنها كيانات عربية منفصلة وضع بعضها تحت الانتداب الفرنسي وبعضها الآخر تحت الانتداب الإنكليزي. وكان سبق ذلك إعطاء اليهود وعداً إنكليزياً بمباركة من الغرب لإقامة وطن قومي لهم في فلسطين. ونشأت إثر ذلك المسألة العربية بدلاً من المسألة الإسلامية، وانفصلت تركيا عن ماضيها العثماني والإسلامي لتتخذ العلمانية شعاراً ومنهجاً لها على يد مصطفى كمال. وأخذ التيار العلماني يطرح نفسه كبديل وحيد لتشكيل هيكلية الدولة العربية الناشئة. وبذلك فتح الباب واسعاً أمام هذا التيار للتعبير عن نفسه في شكل الدولة الوطنية العربية الجديدة ومضمونها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، فكانت المرحلة الفاصلة بين

---

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٢٣٩. راجع أيضاً، مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ١٩١.

(٢) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

الحربين العالميتين مرحلة غنية بالأفكار وبالطروحات العلمانية وتطبيقاتها العملية والكفاح لإقامة الدولة الوطنية الحديثة، إلى جانب يقظة الإسلاميين وانتظامهم في جمعيات وأحزاب مناهضة للتيار العلماني وطروحاته، مما أكد على أن الصراع بين التيارين العلماني والديني ازداد احتداماً وتشابكاً وتعقيداً وتباعداً على كل المستويات.

الفصل السادس

العلمنة أو الهلاك

«إن ما يمكن للغرب أن يقدمه بسرعة إلى المجتمعات غير الغربية هو علومه ونظرته العلمية، شرط أن تتوافر لهذه المجتمعات الأسس العقلانية. وهذا يعني وضع العربة أمام الحصان»...

وايتهد

دفع العرب والمسلمون ثمناً باهظاً لعدم استيعابهم المبكر لحقائق الحضارة الغربية الحديثة ومفاهيمها العلمية والسياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وعلى الرغم من الجهود التي بذلها محمد علي وبعض خلفائه للخروج نهائياً من النمط الإسلامي الذي اعتبروه عقيماً ومتخلفاً عن روح العصر، وحاولوا استبداله بدولة علمانية حديثة، فإن تناقض هذه الاستراتيجية مع مخططات الغرب الاستعمارية من جهة، وتجذر الشعور الديني في الوجدان العربي وطغيانه من جهة أخرى، جعل تحقيق مثل تلك الاستراتيجية أمراً صعباً ومعقداً. وعندما تسلم مصطفى كمال أتاتورك السلطة في «الجمهورية

التركية» غداة انتهاء الحرب العالمية الأولى، كانت قناعاته مطابقة تماماً لقناعات محمد علي: علمنة المجتمع ومؤسساته أو الهلاك. وقد حفزته نتائج الحرب على اتخاذ خطوات عملية وجذرية في هذا الاتجاه بعد انهيار الامبراطورية العثمانية، وتفككها إلى دول وكيانات سياسية جديدة، ووقوع معظم أقطار العالم العربي تحت سيطرة الغرب الاستعمارية. ولكي يحفظ مصطفى كمال استقلال الجمهورية التركية الوليدة، التي رسم حدودها وأعلنها عام ١٩٢٣، ويدخلها إلى نادي الدول المتحضرة، أخضع مؤسساتها السياسية والتعليمية والاقتصادية والاجتماعية لتشريعات مدنية علمانية مستمدة من قوانين الغرب ودساتيره ومؤسساته. وكانت خطوته الأولى في هذا المجال، الفصل نهائياً وعملياً بين السلطتين المدنية والدينية، وتحريم الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية (المادة ١٦٣ من الدستور) ثم إلغاء منصب الخلافة ذاته في ٣ مارس (آذار) ١٩٢٤، والإطاحة بآخر الخلفاء، وإخضاع المؤسسات الدينية نفسها للسلطة المدنية، واستبدال الحروف العربية، حروف القرآن، التي كانت تكتب بها اللغة التركية، بالحروف اللاتينية التي تكتب بها اللغات الأوروبية.

كان لهذا العمل وقع الصاعقة على المسلمين المؤمنين الذين رأوا فيه نهاية للإسلام، وتحطيماً لأعظم مؤسسة إسلامية ظلت المحور الرئيسي للفكر السياسي الإسلامي ونظرياته في السلطة، منذ وفاة النبي محمد حتى الحرب العالمية الأولى. لكن الأوروبيين اعتبروه انتصاراً لاستراتيجيتهم القديمة لتحطيم العالم الإسلامي، والاستيلاء عليه، ونهب ثرواته[1]. أما العلمانيون العرب، مسلمون ومسيحيون، فعدوه نهاية منطقية لنظام متحجر، منع المجتمع الإسلامي والعربي من التأقلم مع حضارة العصر ومفاهيمه. لذلك رحبوا بحرارة بما قام به مصطفى كمال واعتبروه نصراً لأفكارهم ودعماً لها. ونجد صورة عن هذا الترحيب في مقال نشرته المقتطف عن الأحوال في تركيا المعاصرة[2]، حيث أشاد بمصطفى كمال، ووصفه بأنه «أكبر زعماء العصر»،

(١) راجع حول هذا الموضوع كتاب. H.A.R. Gibb, Whither Islam. London 1932, PP. 316 - 338.

(٢) المقتطف، عدد ابريل (نيسان) ١٩٢٦.

وأثنى على فصله بين الدين والدولة، واعتباره الدين أمراً شخصياً بين المرء وخالقه، والحكومة نظاماً مدنياً يعنى بمصالح الناس، ولا شأن له في السيطرة على ضمائرهم وعقائدهم، ولا فيما هو من الفرائض الدينية المحضة، كالصوم والحج، أي أن الحكومة قائمة لأجل مصالح الناس الدنيوية، كالأمن والتعليم والصحة وترقية الزراعة والصناعة والتجارة»... كما أشاد المقال بالتطور الاجتماعي الذي طرأ على تركيا بسفور النساء ومخالطتهن الرجال في الاجتماعات، ومشاركتهن الشباب في الدراسات الجامعية، وممارسة الرياضة، وإنشاء صحيفة تدافع عن حقوقهن... وقد عبرت مجلات وصحف أخرى في مصر عن ترحيبها بخطوة مصطفى كمال وما تلاها من خطوات عملية لعلمنة المجتمع التركي.

لم ينطلق مصطفى كمال في مشروعه العلماني من الفراغ، بل من مقدمات وتفاعلات في قلب المجتمع العثماني منذ بدأت الحضارة الأوروبية تغزوه بصناعاتها وأفكارها الليبرالية. كما أن الأجيال العربية التي رحبت بخطوة مصطفى كمال كانت متأثرة بأفكار الطهطاوي، واليازجي، والبستاني، ومحمد عبده، ولطفي السيد، وشبلي الشميل، وفرح انطون، وقاسم أمين، وغيرهم ممن اتخذوا العلم نبراساً لهم، وعملوا جاهدين لمد جذوره في أرضية المجتمع العربي ونسيجه. وقد فعلت هذه الأفكار فعلها في اتجاهات الرأي العام في هذا المجتمع، وأصبح فصل الدين عن الدولة، والإسلام عن العروبة، من الموضوعات التي أخذت تشق طريقها إلى برامج الأحزاب السياسية والقومية. ولم يكن ذلك ليحصل لولا الفصل النظري الذي أقامه المثقفون العلمانيون بين الدين والدولة، والذي لم يكن بعد قد تحقق في عالم الواقع. فالدولة كهدف منشود كانت تجمع، بين الاصلاحيين الدينيين، والمثقفين العلمانيين، مهما اختلف شكلها أو رسمها[1].

---

(١) راجع حول هذا الموضوع مقال خالد زيادة: «ظهور المثقف العربي»، قراءة في أعمال شرابي والعروي والجابري. مجلة الاجتهاد، العدد الخامس، السنة الثانية، ١٩٨٩، ص ١٤٩ ـ ١٨٧.

شغلت هذه الأفكار الصحف والرأي العام، ودارت حولها المعارك الفكرية العنيفة بين المؤيدين لها والمعارضين، وهي معارك كانت تعبر في الواقع عن المدى الذي وصل إليه تغلغل الفكر العلماني في بنية المجتمع العربي الإسلامي. وبلغت هذه المعارك ذروتها في أعقاب الحرب وما أفرزته من نتائج على جميع الصعد، خاصة الاجتماعية منها. وأصبح موضوع فصل الدين عن الدولة إحدى أهم الإشكاليات التي أثير حولها الجدل والنقاش على نطاق واسع وعميق بين جميع الأحزاب والتيارات والحركات التي ظهرت في مصر بين ثورتي ١٩١٩ و١٩٥٢، وكانت المسألتان الوطنية والاجتماعية في صميم اهتمامها. وقد طرحت هذه الإشكالية نفسها بحدة في سياق قضيتي الاستقلال والديموقراطية والمباشرة بوضع دستور مصري جديد عام ١٩٢٣ بناء على إلحاح حزب الوفد الذي انبثق عن ثورة ١٩١٩

كانت اللجنة الموجلة بوضع هذا الدستور مؤلفة من علمانيين ورجال دين واختصاصيين قانونيين، وكان من الطبيعي أن يحاول العلمانيون إبعاد التأثيرات الدينية عن مبادئه، وبالتالي عدم النص على أن دين الدولة الإسلام كما اقترح أصحاب التيار الديني، إلا أنهم فشلوا، وصدر الدستور وفيه النص المذكور. وقد عقبت صحيفة «الوطن» القبطية التي كان يصدرها ميخائيل عبد السيد منذ عام ١٨٧٧ على ذلك النص بقولها: «إنه يبتعد بالدستور عن الأنظمة الحديثة التي تفصل بين الدين والسياسة، كما يثير مسألة هامة وهي أنه إذا كان ثمة سلطة تشريعية أوجد لها الدستور مصدراً هو الملك والوزارة، وسلطة قضائية مصدرها هو القضاء، فإن النص على دين الدولة يوجب إيجاد مصدر له، ويوجب الاعتراف بالسلطة الدينية، ومصدر السلطة الدينية المعروف في الإسلام هو الخلافة، وهو مصدر يخرج عن دائرة السلطات التي يجب النص عليها في الدستور[1]. وهناك مسألة أخرى أثير حولها الجدل،

---

(١) رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، ص ٤٣. للاطلاع على كامل المناقشات حول هذه القضية، راجع كتاب طارق البشري: المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٧٥ ـ ٢٠٢.

وهي تمثيل الأقليات وإعطائهم وضعاً مميزاً كما طالب بذلك الإنكليز، وكان لإثارة هذه المسألة جانبان: الأول، علاقتها بالمسألة الوطنية وقضية الاستقلال، والثاني، علاقتها بالتطور المدني للمجتمع وعلمنته. وبعد انتقالها من لجنة الدستور إلى منابر الرأي العام أحزاباً وصحافة، لم تحظ بأي تأييد شعبي، خاصة من جانب الأقباط، وكان أن رفضتها لجنة الصياغة بالأغلبية[1]. وكان سلامه موسى قد نشر رأياً في الهلال حول قضية الدستور المقترح، طالب فيه بالتوسع في التشريع المدني في مصر حتى يشمل المسائل الشخصية لأن «شرط النهضة أن تكون اجتماعية واقتصادية وأدبية، فلا يجب أن ترمي إلى تغيير نظامنا الحكومي فحسب، بل إلى تغيير نظام العائلة واعتبارات الطبقات الاجتماعية، وكذلك نظام الإنتاج الاقتصادي، حتى الأسلوب الكتابي يجب تغييره. وسبيل ذلك ايجاد نظام لزواج مدني يعاقب فيه من يتزوج أكثر من امرأة واحدة، ويمنع الطلاق إلا بحكم المحكمة، ويجيز زواج الأفراد ولو اختلفوا ديناً»[2]. وعندما ألغى مصطفى كمال الخلافة أضفى على إشكالية العلاقة بين الدين والدولة وضعاً جديداً ومثيراً: علمنة الدولة وإلغاء السلطة الدينية فيها إلغاءً تاماً باعتبارها عقبة في طريق التقدم. وأصبح العالم الإسلامي للمرة الأولى منذ وفاة النبي بلا خلافة، مما أوقع المسلمين في حيرة وارتباك. وكان أن تحرك بعض علماء الأزهر وأذاعوا بياناً بعد أربعة أيام من إلغاء الخلافة، أعلنوا فيه بطلان ما قام به الكماليون لأن الخليفة منعقدة له البيعة من المسلمين جميعاً، وبالتالي لا يعتد بعمل قامت به فئة قليلة «ملحدة عديمة الأثر». وفي اليوم التالي نشر الشيخ محمد حسين أحد وكلاء الأزهرالسابقين مقالاً قال فيه إنه «إذا لم يكن الخليفة قد تنحّى عن منصب الخلافة، بل لا يزال متمسكاً به، فإن بيعته لا تزال في الأعناق»، ودعا الأمة المصرية لتحمل مسؤولياتها ودعوة أهل الحل والعقد «أن يبادروا إلى النظر في بيعة خليفة للمسلمين حتى يخرجوا من عهد هذا المنصب الخطير»[3]. ونشطت الدعوة في

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٤٤.

(٢) الهلال، عدد نوفمبر ١٩٢٢.

(٣) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج ٢، ص ٤٧ ـ ٤٨.

مصر لعقد مؤتمر إسلامي يعالج هذه القضية. فاجتمع العلماء برئاسة شيخ الجامع الأزهر وأذاعوا بياناً بتاريخ ١٩ شعبان ١٣٤٢ الموافق في ٢٥ آذار (مارس) ١٩٢٤ أفتوا فيه ببطلان بيعة عبد المجيد الذي عينه الكماليون قبل إلغائهم الخلافة لأن الإسلام لا يعرف الخلافة بالمعنى الذي تولاها به منفصلة عن السلطة السياسية. وقرروا دعوة ممثلي جميع «الأمم الإسلامية» إلى مؤتمر يعقد في القاهرة برئاسة شيخ الإسلام للبحث فيمن يجب أن تسند إليه الخلافة، والمكان الذي يجب أن توجد فيه، وحددوا شهر شعبان من العام التالي موعداً لانعقاده[1]. وتألفت لجنة رسمية مدعومة من القصر لعقد هذا المؤتمر لأن الملك فؤاد كان يطمح إلى منصب الخلافة وكذلك الملك حسين بن علي ملك الحجاز، والملك الأفغاني «أمان الله خلف»، وصدرت مجلة باسم المؤتمر، نشر العدد الأول منها في شهر ربيع الأول عام ١٣٤٣ (أكتوبر ١٩٢٤) وفي صدر صفحتها الأولى مقالاً للسيد محمد رشيد رضا يشدد فيه على أهمية المؤتمر لأنه «أول مؤتمر إسلامي عام يشترك فيه علماء الدين والدنيا من كل الأمم الإسلامية»، وبيّن أن مهمة المؤتمر الرئيسة هي «وضع قواعد للحكومة الإسلامية المدنية التي يظهر فيها علو التشريع الإسلامي، ووضع قواعد للتربية والتعليم تجمع بين هداية الدين ومصالح الدنيا، واختيار خليفة وإمام للمسلمين»[2].

وبعد أخذ ورد وتسويف «عقد هذا المؤتمر في الأول من ذي القعدة عام ١٣٤٤ (١٣ مايو ١٩٢٦)، لكنه لم يسفر عن شيء بعد أن تضافرت عوامل مختلفة لإفشاله، أهمها الصراع بين الطامحين إلى منصب الخلافة من الملوك، وموقف رئيس الوزراء المصري يومئذ سعد زغلول الذي كان معارضاً للجامعة الإسلامية منذ بداية حياته السياسية، ثم استحالة الخلافة بعد قيام الحكومات

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٥٠، راجع أيضاً «الأهرام»، عدد ٢٧ مارس ١٩٢٤، والمنار، مجلد ٢٥، ج ٤، ص ٣٦٧ - ٣٧٠. (عدد ١٩ شعبان ١٣٤٢ - ٢٥ مارس ١٩٢٤).

(٢) المنار، مجلد ٢٥، ج ٧، ص ٥٢٥ - ٥٣٤.

الـوطنية»[1]. وفي هـذه الأثنـاء أخـذت بعض الصحف ذات الاتجـاهـات العلمانية، ومنها جريدة السياسة، تعلن أن مسألة الخلافة تمس سياسة الدولة، لأن الدستور ينص على «أنه لا يجوز للملك أن يتولى مع ملك مصر أمور دولة أخرى بغير رضاء البرلمان»، ولذلك يجب أن يترك بحث المسألة للسياسيين، وأن يعدل علماء الأزهر عن الدعوة إلى أي مؤتمر. وراحت صحف الوفد تهاجم المؤتمر إلى جانب جريدة السياسة التي نشرت مقالاً لعلي عبد الرازق قال فيه: «كانت مسألة الخلافة أولاً دفاعاً عن مقام معين يراد الاحتفاظ به كأثر يحتاج إلى العناية، وكمريض يحتاج إلى الحماية. ولكن ذلك الأثر قد بطل وانتهى أمر ذلك الرجل المريض، فانتقلت المسألة إذاً إلى وضع آخر، واتجه الرأي إلى العمل على إيجاد مقام جديد يحل محل ذلك الأمر الذاهب، لأن أناساً يريدون أن يبقى في الوجود ذلك الشيء ليكونوا له حماة»[2].

علي عبد الرازق وقضية الخلافة

علـي عبد الـرازق عالم من علماء الأزهـر وقاضٍ من قضـاة الشرع الإسلامي، أصدر في نيسان عام ١٩٢٥ أخطر وأجرأ الكتب التي ظهرت منذ وفاة النبي محمد حول الفكر السياسي والسلطة السياسية في الإسلام، هو كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الذي كان أحد أربعة كتب صدرت في تلك الفترة لتعالج قضية الخلافة والسلطة في الإسلام، إثنان منها مؤيدان لها وهما: «الخلافة أو الإمامة العظمى» لمحمد رشيد رضا، و«النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة» لمصطفى صبري. وإثنان معارضان وهما كتاب علي عبد الرازق المشار إليه، وكتاب «الخلافة وسلطة الأمة» الذي كتبه مؤلف تركي مجهول ونقله إلى العربية عبد الغني سني بك. الأقدم بين هذه الكتب هو كتاب محمد رشيد رضا الذي حرره عام ١٩٢٣ ثم الكتاب الذي ترجمه عبد الغني سني بك، وصدر عام ١٩٢٤ يليه كتاب مصطفى صبري الذي

---

(١) رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ص ٥١.

(٢) السياسة، عدد ٢، مارس ١٩٢٦.

صدر في نفس العام، ثم كتاب علي عبد الرازق الذي صدر عام ١٩٢٥ بعد عشر سنوات من بداية الكتابة فيه. سنقتصر الكلام فقط على كتابي رضا وعبد الرازق، الأول باعتباره من أكبر أنصار التيار الديني، والثاني من أكبر مناصري التيار العلماني، وكلاهما من رجال الدين المتأثرين بالشيخ محمد عبده وتفكيره.

الخلافة أو الامامة العظمى[١]

نشرت بحوث هذا الكتاب في «المنار» بعد أن فصل مصطفى كمال الخلافة عن المؤسسة السياسية، ونصب الأمير عبد المجيد خليفة للمسلمين مجرداً من أية سلطة. وتناولت هذه البحوث قضية الخلافة من ناحيتين: الأولى، من الناحية الفقهية والقانونية، والثانية من الناحية السياسية على ضوء الواقع الإسلامي. في الناحية الأولى بدأ بتعريف الخلافة وأهميتها في انتظام شؤون المسلمين وقيام شريعتهم وتماسك بنيانهم. وعرف الخلافة بأنها «الإمامة العظمى وإمارة المسلمين؛ وهي رياسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا». ثم تكلّم عن منصب الخلافة فبين إجماع السلف على أنه واجب على المسلمين شرعاً، وأن صاحب السلطة في تنصيب الخليفة موكول لأهل الحل والعقد، أي زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادهم الأعظم بحيث تتبعهم في طاعة من يولونهم عليها، فينتظم به أمرها ويكون بمأمن من عصيانها وخروجها عليه». ثم يبين ما أمرت به الشريعة من لزوم اجتماع المسلمين على أميرهم حتى تبقى لهم القوة ووحدة الرأي، ويعدد الصفات التي يجب أن تتوافر في أهل الحل والعقد الذين يختارون الخليفة، ثم الشروط التي يجب أن يتحلى بها الخليفة وشروط مبايعته، مبيناً أن الإمامة عقد طرفه الأول الإمام، وطرفه الثاني أهل الحل والعقد.

يلتزم الطرف الأول في هذا العقد بالعمل بتعاليم القرآن والسنة وإقامة

---

(١) محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى، مطبعة المنار، القاهرة ١٣٤١ هـ - ١٩٢٣ م.

الحق والعدل، ويلتزم الفريق الثاني السمع والطاعة في المعروف. ثم يمضي المؤلف في استجلاء شروط الخلافة وأركانها، وما يلزم الأمة فيها وما يلزم الإمام، والعوامل التي تخرج الخليفة من الإمامة وما قد يعرض لها من تغلب بعض الناس عليها بالقوة. وبعد أن يفرغ من هذا القسم الفقهي والقانوني ينتقل رضا إلى معالجة المشكلة من ناحيتها السياسية في ضوء واقع العالم الإسلامي، فيحصر كلامه في ثلاثة أقسام يثبت في الأول أن نهضة المسلمين وتقدمهم على جميع الصعد تتوقف على إقامة الخلافة وتدعيمها، وفي القسم الثاني يدعو إلى التعاون بين العرب والترك على إقامة هذه الخلافة، بينما يحوي القسم الثالث تحليلاً لواقع العالم الإسلامي وتلمس طريقه إلى النهضة. وقد بيّن رضا في الفقرتين ٢٣ و٢٤ من الكتاب أن إحياء الخلافة الصحيحة المستوفية لشروطها الشرعية هو العلاج الشافي للمسلمين. ثم يبيّن مكانة اللغة العربية في الحياة الإسلامية الصحيحة عندما يتعرّض لدور الاجتهاد في الشرع لتطوير المجتمع الإسلامي ومحاربة البدع التي خربت روح الإسلام وعقول المسلمين. وفي مقاله عن الخلافة ودول الإسلام «وعن الخلافة وتهمة الجامعة الإسلامية» يشير رضا إلى العداوة المتأصلة لدى دول الغرب ضد الإسلام وما تبذله هذه الدول لمنع إقامة الخلافة، وخاصة انكلترا التي كانت تخشى من أن يؤدي تجديد الخلافة إلى تحقيق فكرة الجامعة الإسلامية، مما يحول دون استعبادها للشرق كله. ثم يشير المؤلف إلى أهمية التعاون بين العرب والترك على إقامة الخلافة الصحيحة، «لأن العرب هم مهبط الوحي ومظهر الإسلام الحق» (الفقرات ٢٤، ٢٥، ٢٦ و٢٧ من الكتاب). وعندما يتحول إلى الكلام عن حاضر العالم الإسلامي وكيفية علاج مشكلاته (الفقرات ٢٠، ٢١ و٢٢ من الكتاب) يقسم المسلمين إلى ثلاث طوائف: حزب المتفرنجين، وحزب حشوية الفقهاء الجامدين، وحزب الاصلاح الإسلامي المعتدل. أما حزب المتفرنجين، أي العلمانيين، فإن الإلحاد منتشر فيما بينهم، وهم يعتقدون أن الدين لا يتفق في هذا العصر مع السياسة والعلم والحضارة. وهم كثيرون جداً في أوروبا وفي المدارس التي تدرس فيها اللغات الأوروبية والعلوم العصرية. وهم يعتقدون أن الحكومة يجب أن تكون غير دينية، وأنه يجب

إلغاء منصب الخلافة الإسلامية في الدولة، وإضعاف الدين الإسلامي في الأمة، واتخاذ جميع الوسائل لاستبدال الرابطة الجنسية أو الوطنية بالرابطة الدينية الإسلامية. وحزبهم قوي ومنظم في الترك، وغير منظم في مصر، وضعيف في مثل سورية والعراق والهند». وتوسع المؤلف في الكلام على نفوذ هذه الفئة في تركيا والتي كان مصطفى كمال التعبير الحي والقوي عنها.

أما حزب «حشوية الفقهاء الجامدين» فإنه يتألف من جميع علماء الدين وأكثر العامة المقلدين لهم. وهؤلاء يتمنون أن تكون حكومتهم إسلامية محضة، لكنهم عاجزون عن وضع تشريع لتنظيم مثل هذه الحكومة، لأنهم يأبون القول بالاجتهاد المطلق في كل المعاملات الدنيوية بسبب جمودهم الفكري الذي يحول دون ذلك. «ولو فوض إليهم أمر الحكومة على أن ينهضوا بها لعجزوا قطعاً ولما استطاعوا حرباً ولا صلحاً». والحزب المعقود عليه الآمال في اصلاح حال المسلمين هو الحزب الثالث، حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل الذي وضع أسسه الإمام محمد عبده، وتابعه ونمّاه محمد رشيد رضا. يجمع هذا الحزب بين الاستقلال في فهم فقه الدين، وحكم الشرع الإسلامي، وكنه الحضارة الإسلامية. و«هو الذي يمكنه إزالة الشقاق من الأمة على ما يجب عمله في إحياء منصب الإمامة إذا اشتد أزره وكثر ماله ورجاله. فإن موقفه في الوسط يمكنه من جذب المستعدين لتجديد الأمة من الطرفين». ويركز المؤلف على القول بأن الإسلام «هداية روحية ورابطة اجتماعية وسياسية». ثم يبين خطأ ما يظنه الناس من تعارض الحكم الديني مع حق الشعب في التشريع (الفقرة ٣٢)، ويتصدى لما يعتقده البعض بأن الخلافة الإسلامية كالبابوية عند المسيحيين تنطوي على الاستبداد الديني، ويفند خطأ هذا الرأي (الفقرة ٣٩) ليوضح الفرق بين الخليفة عند المسلمين «الذي هو حاكم مدني من جميع الوجوه، وبين البابا عند المسيحيين الذي يتفرد بتلقي الشريعة ويستأثر بالتشريع». ويقول بإن خلط الباحثين الغربيين بين المنصبين ناتج عن الخطأ في تصور نظم الحكم الإسلامي. ويختم رشيد رضا كتابه بالكلام عن «متفرنجة الترك» أي «علمانييهم» الذين يعملون على إضعاف الجامعة الإسلامية بإحياء العصبية الجنسية «وإحلال خيالها محل

الوجدان الديني، بجعلها هي المثل الأعلى للأمة، والفخر برجالها المعروفين في التاريخ وإن كانوا من المفسدين المخربين، بدلاً من الفخر برجال الإسلام من الخلفاء الراشدين، وغيرهم من السلف الصالح»، وقادهم عدم التفريق بين الخلافة العثمانية وبين الخلافة الإسلامية الصحيحة إلى النظر بأن فساد الأولى دليل على فساد الثانية.

كان كتاب رضا هذا آخر وأقوى دفاع عرفه المسلمون عن الخلافة ودورها وضرورتها للمجتمع الإسلامي، إلا أن الغاء الكماليون لهذا المنصب فيما بعد وفشل التوصل إلى تعيين خليفة جديد جعل القضية تفقد زخمها وبريقها وأهميتها. وقد جاء الكتاب في وقت تبدلت فيه معطيات كثيرة على جميع الصعد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية في تركيا والبلاد العربية والعالم، وأصبح الفكر العلماني في تركيا والعالم العربي يطرح نفسه بقوة ليحل مكان التشريع الإسلامي في تنظيم شؤون المجتمع الدنيوية وفق النمط الغربي بعد أن تغلغلت أفكار هذا النمط في البنى التحتية والفوقية للمجتمع. وفي هذا المناخ ظهر كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» ليوجه ضربة قاصمة إلى فكرة الخلافة الإسلامية، وينسف الكثير من المفاهيم السياسية الإسلامية عن السلطة الدينية في الإسلام ودورها في تنظيم حياة المجتمع وتقدمه.

الاسلام وأصول الحكم[1]

يقول علي عبد الرازق إنه وضع هذا الكتاب ليجيب على سؤالين ألحّا على تفكيره: الأول يتعلق بالخلافة، وهل هي أصل من أصول الدين الإسلامي؟والثاني، هل يصلح الإسلام أو غيره من الأديان نظاماً للحكم في العصر الحديث؟ وإذا كان الطهطاوي ومحمد عبده وغيرهما قد بحثوا قبلاً في مثل هذه الموضوعات وقالوا بإن مفاهيم الإسلام لا تتعارض في جوهرها مع

---

(١) الشيخ عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، البحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، مطبعة مصر القاهرة ١٣٤٣ هـ ـ ١٩٢٥ م.

مفاهيم الحضارة الغربية ومبادئها، وبالإمكان التوفيق بينهما، فإن لعلي عبد الرازق رأياً مختلفاً حولها، أكثر جذرية وأبعد عمقاً. فهو يقترب في بعض وجوهه من أفكار قاسم أمين وأحمد لطفي السيد، إلا أنه يدخل في شعاب الموضوع وأغواره أكثر منهما لأنه من أهل الاختصاص فيه[1]. فهو إلى جانب حصوله على درجة العالمية من الأزهر والتدريس فيه، انتسب أيضاً إلى الجامعة المصرية ودرس الأدب العربي على المستشرق المعروف نيللينو ودرس الفلسفة على الفيلسوف سانتيانا. كما سافر إلى جامعة أوكسفورد في انكلترا لدراسة الاقتصاد والعلوم السياسية، إلا أنه لم يمكث فيها طويلاً بسبب نشوب الحرب العالمية الأولى، فعاد إلى مصر، وعين قاضياً في المحاكم الشرعية في الاسكندرية والأقاليم عام ١٩٢٥، وكان بالإضافة إلى ذلك محاضراً في الأدب العربي وتاريخ الإسلام في المعهد الاسكندري التابع للجامع الأزهر. وفي هذه الأثناء كان يواصل دراساته عن القضاء في الإسلام، ونشر نتائج هذه الدراسات عام ١٩٢٥ تحت اسم «الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام»[2].

يدور الكتاب حول هدم فكرة الخلافة وعدم جدواها كنظام إسلامي في الحكم، والبرهنة على أنها والقضاء ووظائف الحكم ومراكز الدولة جميعاً ليست من الدين الإسلامي في شيء، بل هي «خطط دنيوية صرفة، لا شأن للدين بها. فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[3].

يشرح عبد الرازق هذه الآراء ويفندها في أبواب الكتاب الثلاثة. في الباب الأول يحاول هدم فكرة الخلافة ويبين عدم جدواها وعدم ورود ذكر لها في كتاب الله أو سنة رسوله، كنظام سياسي ملزم للمسلمين، ويقول بأن «كل ما جرى في أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام من ذكر الإمامة والخلافة

---

(١) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص ٢٣٨.

(٢) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ٥٦٨.

(٣) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص ١٠٢.

والبيعة. . . الخ، لا يدل على شيء أكثر مما دل عليه المسيح حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكومة قيصر»[1]. ثم يقرر بأن الخلافة قامت على القهر والغلبة، وأنها حرمت على علماء المسلمين الخوض في العلوم السياسية أو الكتابة فيها إبان ازدهار العلوم والفنون وتألق الحضارة العربية الإسلامية، مع أن الظروف كانت تستدعي ذلك لكثرة الخارجين على الخلفاء منذ صدر الإسلام. ويعلل المؤلف أسباب ذلك بكره الخلفاء لعلم السياسة واعتباره أخطر العلوم على سلطتهم، ولذلك سدوا سبيله أمام الناس. ويندفع المؤلف بعد ذلك لمهاجمة الخلافة والخلفاء دون استثناء ويصور شهوتهم إلى السلطة وانتهاك كل المقدسات في سبيلها، ويورد قصة بيعة يزيد للبرهنة على أن الخلافة لا تقوم إلا على القوة والقهر، ويعقب عليها بالقول: «وإذا كان في الحياة الدنيا شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم، ويسهل عليه العدوان والبغي، فذلك هو مقام الخليفة. وقد رأيت أنه أشهى ما تتعلق به النفوس، وأهم ما تغار عليه. وإذا اجتمع الحب البالغ والغيرة الشديدة، وأمدتها القوة البالغة، فلا شيء إلا العسف ولا حكم إلا السيف»[2].

ويردف قائلاً: إن أمور أية جماعة لا تستقيم إلا بقيام حكومة فيها من أي نوع كانت: «فشعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك. فليس من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة، ولم تزل، نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد»[3].

أما في الباب الثاني من الكتاب فإن عبد الرازق يحاول هدم فكرة الحكومة في الإسلام، ويبين أنها ليست من شريعته: «فالذي نقل إلينا من

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٩.
(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٦.

أحاديث القضاء النبوي لا يبلغ أن يعطيك صورة بينة لذلك القضاء، ولا لما كان من نظام، إن كان له نظام». «وإن النبي لم يعين في البلاد التي فتحها الله له ولاة لإدارة شؤونها وتدبير أحوالها وضبط الأمر فيها». وإن كان قد عين أميراً على الجيش أو عاملاً على المال أو إماماً للصلاة أو غير ذلك إنما كان لوقت محدود يزول بزوال أسبابه[1]. ثم يدخل المؤلف في بحث آخر دقيق حين يتساءل: هل جمع النبي محمد بين الرسالة والملك أم أن مهمته انحصرت كلها في الرسالة فقط؟ وهل كان تأسيسه ﷺ للمملكة الإسلامية وتصرفه في ذلك الجانب شيئاً خارجاً عن حدود رسالته ﷺ أم كان جزءاً مما بعثه الله له وأوحى به إليه؟»[2].

يجيب علي عبد الرازق بأن قواعد الإسلام ومعنى الرسالة وروح التشريع لا تنكر بأن يكون للرسول عمل خارج وظيفة الرسالة. ثم ينفي ما قاله ابن خلدون من أن الإسلام دون غيره من الملل، جمع بين الدعوة الدينية وتنفيذها بالفعل. ويورد الحجج بأن الحكومة التي أدار بها الرسول سلطته ودعوته كانت تقوم يومها على البساطة والفطرة اللتين تلائمان ظروف ذلك العصر، وبالتالي لم تصل هذه الحكومة إلى مستوى الدولة لأنها كانت خالية من الأنظمة التي لا يمكن تصور دولة بدونها. ومن ناحية أخرى يقارن علي عبد الرازق بين ولاية الرسول وولاية الحاكم فيقول: إن «ولاية المرسل على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم. وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد على إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلب اتصال»[3]. ثم يعود المؤلف إلى طرح مجموعة من الأسئلة المحرجة والدقيقة حول هذا الموضوع فيتساءل «هل كان له ﷺ صفة غير صفة الرسالة» بها يصح أن يقال إنه أسس فعلاً أو شرع في تأسيس وحدة سياسية أم لا؟ و «هل كانت مظاهر الولاية التي نراها أحياناً في سيرة النبي عليه السلام مظاهر

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠ و ٤٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٨ و ٥٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٩.

دولة سياسية أم مظاهر رياسة دينية؟ وهل كانت الوحدة التي قام على رأسها النبي عليه الصلاة والسلام وحدة حكومة ودولة أم وحدة دينية صرفة لا سياسية؟ وأخيراً، هل كان ﷺ رسولاً فقط أم كان ملكاً رسولاً؟»[1].

يجيب علي عبد الرازق على هذه الأسئلة بأن القرآن «صريح في أن محمداً ﷺ لم يكن إلا رسولاً خلت من قبله الرسل، ثم هو بعد ذلك صريح في أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن من عمله شيء غير ابلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس، وأنه لم يكلف شيئاً غير ذلك البلاغ، وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم به، ولا أن يحملهم عليه»[2]. وبذلك فإن الحكومة والملك من أغراض الدنيا ولا دخل للرسول بها لأن رياسته كانت دينية فقط وانتهت بموته.

وفي الباب الثالث والأخير يعرض عبد الرازق لطبيعة الخلافة الإسلامية والحكومة الإسلامية خلال العصور فيبدأ بالقول: بأن الإسلام رسالة عالمية وليس ديناً عربياً ولا دعوة عربية ولا وحدة عربية. فالوحدة العربية زمن النبي لم تكن دعوة سياسية وإنما هي وحدة الإيمان والمذهب الديني». وبالتالي يعتبر أن نظم الإسلام وشرائعه ليست مظهراً لحكومة ولا أسلوباً في الحكم السياسي ولا نظاماً من أنظمة الدولة المدنية، وإذا جمعت كل التشريعات والنظم الإسلامية فإنها لا تكون إلّا جزءاً بسيطاً مما يلزم دولة مدنية من أصول سياسية وقوانين[3]. ومن جهة أخرى فإن النبي ﷺ لم يعيّن قبل موته خليفة على المسلمين أو حاكماً عليهم، ولم يحدد نظاماً للشورى أو البيعة، وكل الذين تزعموا المسلمين من بعده، بما فيهم الخلفاء الراشدون، كانت زعامتهم مدنية أو سياسية وليست دينية على الإطلاق. ويقول بأن أبا بكر كان أول من أطلق على نفسه لقب خليفة، وإن بيعته كانت بيعة سياسية ملكية، وبالتالي فإن النظام الذي حكم به هو اجتهاد دنيوي لا علاقة له بالدين. والدولة التي أقامها هي دولة عربية وليست إسلامية، وقد عرفت الإمارة والأمراء والوزراة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٩ ـ ٧١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٧٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٤.

والوزراء لأول مرة. ويسوق المؤلف دليلاً على ذلك حركة الردة التي كانت حركة سياسية لا شأن لها بالدين... وأن كثيراً ممن أطلق عليهم اسم المرتدين هم الذين حاربهم أبو بكر لأنهم خرجوا على سلطته ولم يقروا خلافته[1]. وقد كان في قرارة نفسه يريد أن يحذو حذو الرسول، وبذلك أفاض على دولته كل مظاهر الدين. ومن هنا خيل للناس «إن الخلافة مركز ديني، وأن من ولي أمر المسلمين قد حل منهم في المقام الذي كان يحله رسول الله ﷺ (ص ١٠٢). ثم روّج السلاطين من بعد لهذا الخطأ ليحاربوا الخارجين عليهم وليتخذوا من الدين درعاً يحمي عروشهم حتى أفهموا الناس أن طاعة الأمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيانه. وفي الصفحتين الأخيرتين من الكتاب، يشدد عبد الرازق من حملته على الأضرار الجسيمة التي تركها نظام الخلافة في تفكير المسلمين ووعيهم السياسي، وكيف أن الخلفاء والسلاطين والأمراء استبدوا بالمسلمين وحجبوا عنهم نور الحق وأذلوهم باسم الدين، وحرموا عليهم النظر في علوم السياسة باسم الدين أيضاً، وخدعوهم وضيقوا على عقولهم أيضاً في فهم الدين وفي البحث في حقيقة الخلافة فصاروا لا يرون غير الدين مرجعاً حتى في مسائل الإدارة الصرفة والسياسة الخالصة. وقد أدى كل ذلك إلى موت ملكة التفكير والبحث العلمي الرصين عند المسلمين (ص ١٠٢). ثم ينهي المؤلف كتابه بدعوة المسلمين إلى الانعتاق من هذا القيد الذي جر عليهم ويلات التخلف ومنعهم من مجاراة الأمم المتمدنة لأنه «لا شيء في الدين يمنع المسلمين من أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا به واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[2].

من الواضح أن الهدف الأساسي للكتاب هو التأكيد على أن الإسلام يفصل بين الدين والدولة، والبرهنة على أن نظام الحكم الديني نظام دخيل

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٠ - ١٠٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

على الإسلام وأحد العلل الرئيسة لتخلف المسلمين وتكبيل عقولهم وشل إراداتهم. لذلك يدعو المؤلف إلى خلع هذا النير، والأخذ بالقوانين الوضعية التي يراها العقل البشري مناسبة لتطور المجتمع وسعادته. إنه موقف راديكالي أبعد من أن يكون بحثاً عن نصوص دينية تحرم الكهنوت والدكتاتورية والاستبداد، كما فعل بعض من سبقه، كما أنه أعمق وأبعد من التوفيق بين نصوص الشريعة ومبادىء الحضارة الغربية الحديثة. إنه أول دراسة نقدية للحقيقة الدينية وارتباطها بشرعية السلطة السياسية، كما أنه أول نقد يظهر التضامن التاريخي بين الفكر التيولوجي والبنى السياسية والسلطوية التي استخدمت الأديان من أجل بناء الامبراطوريات[1].

كان من الطبيعي أن تهب في وجه الكتاب ومؤلفه عواصف هوجاء من كل الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية المحافظة وأن يشغل الموضوع الصحف والمجلات والرأي العام، بحيث أصبح حديث العامة والخاصة في الطرقات والمقاهي والنوادي. وهب العلمانيون للوقوف في وجه هذه العاصفة والدفاع عن المؤلف وكتابه بعد أن أصبح لهم حضور بارز ومؤثر في الأوساط الثقافية والسياسية والاجتماعية. وبدا كما لو أن أبواب معركة حاسمة قد فتحت على مصراعيها بين التيارين العلماني والديني. وأخذ كل فريق يستجمع قواه وسلاحه لدك حصون الفريق الآخر والقضاء عليه نهائياً بعد أن فقد الفكر التوفيقي دوره وجدواه. وكانت كل المؤشرات تدل على أن التيار التجديدي العلماني المندفع بدينامية، هو المؤهل لحسم المعركة لصالحه، لكن هذا التفاؤل لم يكن في محله كما ثبت فيما بعد.

جاء رد الفعل الأول من الأزهر والقصر. الأزهر باعتباره عرين الفكر الديني وحارسه من ناحية وباعتبار المؤلف عالماً من علمائه وكتب الكتاب بصفته الدينية من ناحية أخرى. والقصر لأن منصب الخلافة كان حلم الملك فؤاد، وإلغاؤه يعني إلغاء للحلم الملكي وتحطيمه. تألفت محكمة من هيئة

---

(١) راجع مقال محمد أركون، فك الارتباط ما بين اللاهوت والسلطة، مجلة «تحولات»، العدد الرابع، كانون الثاني ١٩٩١، ص ٣١.

«كبار العلماء» بالأزهر برئاسة شيخه محمد أبو الفضل الجيزاوي وحضور ٢٤ عضواً، واستدعت المؤلف وحاكمته باعتباره عالماً أزهرياً وقاضياً شرعياً، واستغرقت المحاكمة ساعتين صدر الحكم بعدها بطرد الشيخ علي عبد الرازق من زمرة العلماء، كما قررت الجامعة المصرية طرده من جهازها التعليمي. وتركزت حيثيات الحكم على سبع نقاط اعتبرتها الهيئة مخالفة للإسلام وشرائعه وهي:

١ - إنه جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية لا علاقة لها بالعالم الدنيوي وقضاياه.

٢ - إن الدين لا يمنع من أن يكون جهاد النبي في سبيل الملك وليس في سبيل الدين ولا ابلاغ الدعوة للناس.

٣ - إن نظام الملك في زمن النبي كان غامضاً ومبهماً وموجباً للحيرة.

٤ - إن مهمة النبي كانت للتبليغ بالشريعة فقط وليس لتنفيذها.

٥ - إنكار ما أجمع عليه الصحابة من وجوب تنصيب إمام ليقوم بأمور الأمة في الدين والدنيا.

٦ - إنكار أن القضاء وظيفة شرعية.

٧ - نفي أن تكون حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين حكومة دينية[1].

وقد ردت هيئة المحكمة على هذه النقاط السبع معارضة رأي المؤلف فيها استناداً إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية، لكن المؤلف في دفاعه أصرّ عليها وعلى كل ما جاء في كتابه. وفور صدور الحكم أبرق شيخ الأزهر إلى الملك فؤاد شاكراً له غيرته على الدين «من عبث العابثين وإلحاد الملحدين»، وحفظ كرامة العلم والعلماء (أي علم الدين وعلمائه)...

أخذت القضية أبعاداً سياسية بين الأحزاب وزعمائها والقصر، بالإضافة إلى الردود التي كتبها بعض كبار «العلماء» والمشايخ، في طليعتهم الشيخ محمد

---

(١) راجع عريضة طعن علماء الأزهر في الكتاب في مجلة المنار، مجلد ٢٦، ج ٣، ص ٢١٢ - ٢١٧، راجع أيضاً محمد رجب بيومي: الأزهر بين السياسة وحرية الفكر، كتاب الهلال، العدد ٣٨٧، دار الهلال، القاهرة، مارس ١٩٨٣، ص ١٠٢ - ١١٥.

رشيد رضا الذي كان أول المحرضين للأزهر لاتخاذ موقف ضد المؤلف، فكتب في المنار: «لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه، لئلا يقول هو وأنصاره أن سكوتهم عنه إجازة له أو عجز عن الرد عليه». وأضاف: «إن الكتاب هو آخر محاولة يقوم بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل»[1]. كما ألف الشيخ محمد بخيت المطيعي، كتاباً عام ١٣٤٤ هـ، عنوانه «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» رد فيه على كتاب عبد الرازق واتهمه بتبني آراء المستشرق الإنكليزي توماس ارنولد عن الإسلام ونظريته القائلة بأن ليس في القرآن أي سند لما ذهب إليه الفقهاء من ضرورة إقامة الخلافة. كما اتهمه بالتأثر به عند تشنيعه بالخلفاء في كل العصور الإسلامية... واعتبر أن كتاب عبد الرازق يعطل الأداة التي بها يمكن إحداث التغيير والتطور في الإسلام، كما أنه يفضي آخر الأمر إلى إنكار الشريعة ذاتها[2].

وفند الشيخ محمد الخضر حسين (شيخ الأزهر فيما بعد) في كتابه «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» آراء علي عبد الرازق ورد عليها، وفعل ذلك أيضاً الشيخ محمد الطاهر عاشور في كتابه «نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم» (المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٤٤ هـ)، ونددد الشيخان محمد شاكر ويوسف الرجوي بأفكار الشيخ علي عبد الرازق واعتبراها من الفكر الإلحادي ولا تمت إلى البحوث العلمية في شيء[3]. ولكن الذي أثار الاستغراب في هذه القضية هو موقف سعد زغلول زعيم حزب الطبقة الوسطى (الوفد) وزعيم ثورة ١٩١٩ الوطنية التقدمية الذي نقد الكتاب وهاجم صاحبه قائلاً: «قرأت كثيراً للمستشرقين ولسواهم فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حدة كهذه الحدة في التعبير، على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق...، لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه، بل بالبسيط من نظريته، وإلا فكيف يدعي أن الإسلام ليس مدنياً، ولا هو بنظام يصلح للحكم؟ فأية ناحية مدنية من

---

(١) المنار، المجلد ٢٦، ص ١٠٤، عدد ٢١ يونيو (حزيران) ١٩٢٥.
(٢) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج ٢، ص ٨٥.
(٣) محمد رجب بيومي: الأزهر بين السياسة وحرية الفكر، ص ١١٣.

نواحي الحياة لم ينص عليها الإسلام؟ وهل البيع أو الإجارة أو الهبة، أو أي نوع آخر من المعاملات؟ ألم يدرس شيئاً من هذا في الأزهر؟ أو لم يقرأ أن أمماً كثيرة حكمت بقواعد الإسلام فقط عهوداً طويلة كانت أنضر العصور؟ وأن أمماً لا تزال تحكم بهذه القواعد، وهي آمنة مطمئنة، فكيف لا يكون الإسلام مدنياً ودين حكم؟ «ثم يثني على قرار هيئة «كبار العلماء» بإخراج الشيخ على من سربهم «لأن ذلك أمر لا علاقة له مطلقاً بحرية الرأي التي تعنيها السياسة»[1].

ووجه الغرابة في هذا القول أنه يتعارض مع المفاهيم الرئيسة لحزب الوفد النابعة من مبادىء الفكر الليبرالي، ومن نظرته إلى مصر كدولة يجب أن ينصهر فيها المسلمون والأقباط في رابطة الولاء القومي المصري، وأن تكون حكومتها حرة دستورية ديموقراطية تحترم الحقوق الفردية وحرية المرأة ووطنية التربية والتعليم، وفصل الدين عن السياسة، وحرية القول والمعتقد والنشر، واعتبار الصناعة الوطنية الحديثة والروح العلمية الكامنة وراءها إحدى دعائم التطور الاقتصادي لشعب مصر ورفاهيته. كما أن أصحاب الفكر العلماني كانوا يعتبرون حزب الوفد ظاهرة سياسية تقدمية تستحق منهم الدعم والتأييد[2].

يدل كلام سعد زغلول على مدى الانفصام في الشخصية الوطنية المصرية والرجوع عن تقدميتها في مواقف تقتضي إثبات هذه التقدمية التي تمثل الرؤى الحقيقية للطبقة البورجوازية المصرية التي يمثلها حزب الوفد. وكم يستغرب الباحث حين يقارن بين تقدمية الثورة العرابية التي خلت مسودة دستورها من أي نص على دين الدولة، وبين دستور عام ١٩٢٣، الذي نص على ذلك. ومن المستغرب أن يتحمس بعض أعضاء اللجنة المكلفة بوضع

---

(١) نقلاً عن غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

(٢) البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٨٧ ظ.

نصوص هذا الدستور «للحكومة الدينية» التي جهد الشيخ علي عبد الرازق ليبرهن على عدم صلتها بالإسلام وفكره السياسي الصحيح.

لم يكن عبد الرازق أول من دشن هذا المنهج النقدي العلمي في دراسة مفاهيم الإسلام وتراثه، بل سبقه إليه مصري آخر هو الدكتور منصور فهمي المتوفى عام ١٩٥٨، الذي تقدم إلى جامعة باريس عام ١٩١٣ بأطروحة لنيل الدكتوراه، أشرف عليها المستشرق المعروف ليفي برول، وكان عنوانها «حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها» اتبع فيها منهج النقد التاريخي العلمي المتحرر من الالتزام بحقيقة الوحي ومضامين القرآن بما يتعلق بسلوك النبي وعلاقاته وتشريعاته. ولم يترجم من هذه الأطروحة إلى العربية سوى بعض النصوص التي نشرتها الصحف المصرية في حينها، فأثارت نزاعاً فكرياً بين مؤيديها ومعارضيها، وكان لطفي السيد وجريدته «الجريدة» في طليعة المدافعين عنها. وقد اضطرت الجامعة المصرية بعد مراجعة نصوص الأطروحة إلى طرد منصور فهمي من جهازها التعليمي(١).

وهناك أيضاً مثقف مصري آخر سبق عبد الرازق في تفكيره العلماني هو محمود عزمي الذي دعا إلى «علمنة القوانين» وإلى التشكيك في بعض الأحكام الشرعية المتعلقة بالأحوال الشخصية، وفي بعض مفاهيم الإسلام الإقتصادية. وقد عبّر عزمي عن هذه الأفكار في مقالات نشرها عام ١٩٢٢ في «الأهرام» و «الاستقلال». فأثارت يومها ثائرة المثقفين المحافظين الذين تصدوا لها بالنقد العنيف. وكان عزمي قد درس الحقوق في فرنسا ووقع تأثير أستاذه« لامبير» Lambert الذي أقنعه بأن «الربا» المحرم في الإسلام هو أحد العناصر الأساسية في النمو الاقتصادي، وأن على من يدرس الاقتصاد السياسي ألاّ يفكر في الشريعة الإسلامية، ومن يدرس هذه الشريعة ألا يفكر بالاقتصاد السياسي(٢). ومن منطلق تفكيره العلماني وتأثره بالفكر الليبرالي الغربي، انتقد عزمي البند الذي نص في دستور مصر عام ١٩٢٣ على أن دين الدولة

---

(١) محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ص ٢١.

(٢) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ٣٤٠.

الإسلام، ووصفه بالبند المشؤوم، كما طالب بتوحيد التشريع استناداً إلى مفهوم «القومية المصرية» بحيث يكون جميع المصريين متساوين في الحقوق والواجبات، ولهم أحكام واحدة في الزواج والطلاق، وحق التزاوج فيما بينهم بلا عائق أو اعتراض بسبب العقيدة الدينية. وفي تاريخ لاحق نشر مقالاً في مجلة الهلال عدد نوفمبر - تشرين الثاني عام ١٩٣٨ بعنوان (جبهة من الشعوب العربية، ضرورة خلقها وكيفية تأليفها) دعا فيه إلى إبعاد الاعتبارات الدينية عن القومية العربية، لأن إقحام الدين فيها يؤدي إلى نتائج خطيرة بالنسبة للكيان القومي المصري وغيره. وقال: إن ما يربط بين الشعوب «العربية»، أي التي تتكلم العربية، هو المصالح المشتركة، ويمكنها أن تتعاون في نواح ثلاث مهمة: ١ - الناحية الثقافية، بتوحيد برامج التعليم وتبادل البعثات العلمية. ٢ - الناحية الاقتصادية، بتوحيد قواعد النقد ورفع الحواجز الجمركية. ٣ - من الناحية السياسية، بتوحيد سياسات الدول العربية الخارجية وتكاتفها في المواقف الدولية»[١]. جدير بالذكر أن محمود عزمي كان عضواً في الحزب الديمقراطي الذي اندمج في حزب «الأحرار الدستوريين»، كما أصبح من الشخصيات البارزة في اليسار المصري.

موقف الليبراليين

كان ظهور كتاب علي عبد الرازق مناسبة للمفكرين العلمانيين الليبراليين للتعبير عن قوتهم، ورفع صوتهم عالياً كقوة لها وزنها في وجدان الشعب المصري ومثقفيه البورجوازيين. وكان هؤلاء المفكرون موزعين على انتماءات مختلفة، إلا أن تفكيرهم كان يصبّ في تيار واحد هو تيار الفكر العلماني التقدمي المتأثر بالفكر الغربي وحضارته. وكان لهذا التيار صحف شهيرة تنشر آراءه وتبثها في أوساط القراء، منها مجلة «الهلال» التي قالت في عدد يوليو (تموز) ١٩٢٥ «إن كل أمة إسلامية حرة في انتخاب من تريده حاكماً

---

(١) راجع، محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج ٢، ص ١٨٢ - ١٨٦.

عليها؛ وسواء كان الأستاذ علي عبد الرازق قد وفق إلى أن يسند نظريته هذه إلى الدين - كما يعتقد - أم لم يوفق، فإن هذه النظرية تتفق وأصول الحكم في القرن العشرين، الذي يجعل السيادة للأمة دون سواها من الأفراد مهما كانت ولادتهم وميزاتهم الأخرى».

أما مجلة المقتطف العلمية الشهيرة فقد رحبت بكتاب عبد الرازق وقالت في عدد اغسطس (آب) ١٩٢٥، إنها تؤيده «لأننا نعتقد أن كل ما قاله حضرة القاضي علي عبد الرازق وأمثاله قرين الصواب وخال من الخطأ، بل لأن قيام بعض المفكرين ووقوفهم موقف الانتقاد والشك يشحذ الهمم ويغري بالبحث والتنقيب». أما الكاتب العلماني الشهير سلامة موسى فقد علق على كتاب علي عبد الرازق بقوله في مجلة الهلال عدد اوكتوبر (تشرين الأول) ١٩٢٥ بأن «لعلي عبد الرازق الحق في أن يكون حراً يرتئي ما يشاء من الآراء دون أن يقيد بأي قيد سوى الإخلاص»، كما أيّد الكتاب ومضمونه بعض مثقفي حزب «الوفد» الليبراليين، أمثال أحمد حافظ عوض الذي كتب في مجلة «كوكب الشرق» عدد ١٧ اغسطس (آب) ١٩٢٥ متسائلاً: «هل لمصر نظام هو الدستور تحكم على موجبه؟ أم لها غير الدستور نظاماً خفياً تمتد خلال ظلماته أيد تفتك بما قرر الدستور من حقوق» ويقصد بذلك حرية التعبير والرأي والتفكير. ومن هؤلاء المثقفين أيضاً: عزيز ميرهم وحسين عامر المحامي، ومحمد كامل الحمامصي. والواقع أن هؤلاء وقفوا إلى جانب علي عبد الرازق بعدما تحولت القضية إلى معركة تتعلق بحرية الفكر وصيانته، وما أشيع عن نية محاكمة الشيخ عبد الرازق «مدنياً» على ما حواه كتابه من الأفكار والآراء[1].

غير أن الذين قادوا حملة منظمة لتأييد الكتاب ومؤلفه والدعوة إلى حرية الرأي والفكر ومهاجمة الذين يعترضون على هذه الحرية سواء من السياسيين أو رجالات الأزهر، إنما كانوا صفوة من مثقفي ذلك العصر وأساتذة الجامعة

---

(١) راجع، غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص ٢٤٥. راجع أيضاً رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ص ٥٤.

المصرية الذين وجدوا في جريدة السياسة لسان حزب الأحرار منبراً لهم للتعبير عن آرائهم المؤيدة بقوة لكتاب عبد الرازق وآرائه، أمثال الدكتور محمد حسين هيكل رئيس تحرير جريدة السياسة، والدكتور طه حسين، والدكتور منصور فهمي، ومحمود عزمي وعبد القادر المازني. وقد ركّز كل هؤلاء على حق الشيخ علي عبد الرازق وغيره في التعبير عن آرائهم بحرية واعتبروا أن المعركة هي جزء من معركة الديموقراطية والحرية في مصر، وأن ما أورده علي عبد الرازق في كتابه هو تطوير شجاع لأفكار الشيخ محمد عبده وآرائه في الخلافة والسلطة المدنية في الإسلام، الذي قال: إن الخليفة «حاكم مدني من جميع الوجوه» وأنه «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر» كما أنه «ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه»، وأن الشرع لم يجيء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام، ولا طريقة معروفة للشورى عليهم «وأن الخوارج والقرامطة» لم يقتتلوا مع الخلفاء «لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيروا شكل الحكومة»، كما وأنه «إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، لا يجوز حمله على الكفر»[1]. وقد أوردت جريدة السياسة هذه المقارنة في عددها الصادر في ٦ يوليو (تموز) ١٩٢٥ لكي تبرر وتؤيد مضمون كتاب عبد الرازق لأنه يطور أفكاراً كان الشيخ محمد عبده قد وضع بذورها ولاقت يومها قبولاً من العامة والخاصة باستثناء نفر قليل من الأزهريين المتحجرين، ومات الشيخ محمد عبده وظل ثابتاً على مثل هذه الأفكار. إلا أن ما يثير الاستغراب هو أن الشيخ علي عبد الرازق بدأ يتراجع عن أفكاره وينفي «الاتهامات» السبع التي وجهتها إليه هيئة كبار علماء الأزهر قائلاً إنها لم ترد أصلاً في كتابه. وقد جاء ذلك في المذكرة التي ردّ فيها على اتهامات هيئة هؤلاء العلماء ونشرتها جريدة السياسة في عدد ١٣ اغسطس (آب) ١٩٢٥. ثم عاد وأدلى بحديث إلى مجلة تصدر بالإنكليزية في مصر شدّد فيه على ما جاء في كتابه من الآراء حول الخلافة

---

(١) راجع ما أوردناه في هذه الدراسة عن أفكار الشيخ محمد عبده وآرائه حول هذه القضايا.

والحكم في الإسلام، ومهمة الرسول «الروحية»، نقلتها جريدة السياسة في عدد ١٤ اغسطس (آب) ١٩٢٥. ويتناقض هذا الموقف مع ما قرره عبد الرازق فيما بعد من عدم السماح بإعادة نشر كتابه في حياته أو بعد مماته[١]، أو فيما عقب به في مجلة «رسالة الإسلام»، على مقال للدكتور أحمد أمين حول الكتاب ومضمونه، فقال في تعقيبه:

«قرأت بحثاً قيماً لحضرة صاحب العزة الأستاذ الدكتور أحمد أمين جاء في صدده أنه يتجادل معي، فقلت إن دواء ذلك أن نرجع إلى ما نشرته قديماً من أن رسالة الاسلام روحانية فقط. ولنا الحق فيما عدا ذلك من مسائل ومشاكل، وقد وقفت أمام نظري كلمة «رسالة روحانية» ولم تشأ أن تمر من غير أن تثير ذكرى قديمة لهذه الكلمة معي. فقد زعم الباحثون أنني في ذلك البحث قد جعلت الشريعة الاسلامية شريعة روحانية محضة، ورتبوا على ذلك ما طوعت لهم أنفسهم أن يفعلوا. أما أنا فقد رددت عليهم أنني لم أقل ذلك مطلقاً لا في هذا الكتاب ولا في غيره، ولا قلت شيئاً يشبه هذا الرأي أو يدانيه، أسوق هذا الحديث ليذكر الأستاذ الكبير أن فكرة روحانية الاسلام لم تكن لي رأياً، يوم نشرت البحث المشار إليه، إني رفضت يومئذٍ رفضاً باتاً أن يكون هذا رأيي»[٢].

يعكس هذا الكلام قمة التناقض الفكري الذي كان يتحكم في معظم الذين مثلوا العقل الليبرالي المصري في ذلك الوقت. فالشيخ على عبد الرازق لم يكن استثناء في هذا المجال بل واحداً من الذين رجعوا فيما بعد عن آرائهم العلمانية والتجأوا إلى حمى الدين يلتمسون فيه «خلاص الآخرة». ويظهر هذا التناقض عمق التمزق الذي ضرب البنى الفكرية للطبقة البورجوازية التي حملت لواء الفكر العلماني يومئذٍ ثم ما لبثت أن تخلت عنه تحت تأثيرات شتى انعكست على مسيرة الفكر التقدمي وشعبيته، بحيث تراجعت فيما بعد لصالح

---

(١) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص ٢٤٧.

(٢) العدد الثالث من السنة الثالثة، الصادر في شهر رمضان، ١٣٨٠ هـ - ١٩٥٩ م.

أصحاب التيار الديني المنافس. لكن ذلك لا ينفي حقيقة أن يكون علي عبد الرازق فاتحة جيل جديد من الباحثين العلمانيين العرب الذين تجرأوا على إقتحام «عالم الأفكار التراثية المقدس»، وتسليط النقد العقلاني عليها لاظهار حقيقتها، كما فعل فلاسفة عصر التنوير الأوروبيين بتراثهم اللاهوتي، وليمهدوا الطريق أمام حركة فكرية علمانية ضرورية الوجود لنهضة المجتمع العربي وتطوره من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة العقلانية والوضعية، أي إلى عالم الحضارة الحديثة ومفاهيمها. وقد تبع عبد الرازق في خطاه شخصيات فكرية أخرى، منها من تابع مسيرته العلمانية حتى النهاية ومنها من تخلف وتوارى باكراً. وكان طه حسين من الذين قرر لهم أن يتزعموا الفريق الأول وأن يصمدوا أمام عواصف النقد الهوجاء التي هبت عليه من الجهات المحافظة الدينية والفكرية والسياسية.

طه حسين ومشروعه الثقافي العلماني

شيخ أزهري آخر يحدث ثورة في البرلمان المصري والجامعة المصرية، والأزهر والصحافة والشارع والفكر العربي في وقت واحد. إنه طه حسين الأستاذ حينئذٍ في الجامعة الوطنية الوليدة، الذي جمع بعض المحاضرات التي كان يلقيها على طلاب الأدب العربي في كلية الآداب وأصدرها عام ١٩٢٥ في كتاب عنوانه «في الشعر الجاهلي». وطه حسين شخصية متميزة في تاريخ الفكر العربي المعاصر سواء بمشروعه الثقافي النهضوي العلماني، أو بمنهجه الديكارتي الذي اعتمده في أبحاثه الأدبية حتى أصبح أكثر الكتاب العرب تأثيراً في عقول الأجيال العربية المعاصرة. والواقع أنه كان واحداً من جماعة جديدة من المفكرين المصريين الذين اعتنقوا نمطاً علمياً في التفكير استهدف تحرير العقل من الأسلوب التقليدي في النقد ودراسة الأدب العربي وتراثه. وقد تصدّت هذه الجماعة التي أطلقت على نفسها اسم «المجددون» لجماعة أخرى سميت بالتقليديين ودارت بين الجماعتين رحى حرب فكرية عنيفة على صفحات الجرائد والكتب.

برز هؤلاء المجددون غداة انتهاء الحرب العالمية الأولى، فكانوا إمتداداً للاتجاه التحديثي العلماني الذي كان أحمد لطفي السيد أهم المعبرين عنه. وكانت قد نشأت الأحزاب السياسية الجديدة كحزب الأمة (١٩٠٧) الذي أصدر جريدة «الجريدة» لتعبّر عن وجهة نظره في القضايا المصرية، فأتاحت للكتاب الناشئين ذوي الثقافة الغربية فرصة التعبير عن أفكارهم العلمانية على صفحاتها، وفي طليعتهم طه حسين ومحمد حسين هيكل وإسماعيل مظهر المتأثرين بآراء لطفي السيد التحديثية. وقد لعب إنشاء الجامعة الأهلية المصرية عام ١٩٠٨ دوراً كبيراً في بث الفكر العلمي على يد محاضرين أوروبيين في عقول الطلاب الذين لم تسنح لهم الظروف لتلقي العلم في الجامعات الأوروبية، وكان طه حسين أول خريج من هذه الجامعة ينال درجة الدكتوراه في الآداب على بحث أعده عن أبي العلاء المعري الذي كان من كبار المعجبين به.

انطلقت الحركة التجديدية ما بين بداية العشرينات ونهايتها. وقد ساعد في تعزيز انطلاقتها عاملان مهمان: الأول تأسيس الحزب الدستوري الحر الذي شجع الأفكار الليبرالية ووثق علاقاته بدعاتها من المثقفين في محاولة للوقوف أمام نفوذ حزب الوفد، وكانت جريدة «السياسة» التي رأس تحريرها محمد حسين هيكل، هي الناطقة باسم الحزب. وقد أصدر هيكل ملحقاً أسبوعياً للجريدة خصصه للقضايا الثقافية ولنشر أفكار التجديديين الليبراليين، للتقريب بينهم وبين حزبه من ناحية، ولتشجيعهم على الكتابة في صحيفته من ناحية أخرى.

أما العامل الثاني الذي أفاد التجديديين فهو إعادة تنظيم الجامعة المصرية عام ١٩٢٤ وإلحاقها رسمياً بوزارة المعارف، وتعيين لطفي السيد رئيساً لها، وطه حسين عضواً في مجلس عمدتها، ومحمد حسين هيكل، واسماعيل مظهر ومنصور فهمي أساتذة فيها. وقد قام بهذا العمل الحزب الحر الدستوري الذي كان في السلطة حينئذٍ مما عزز في مكانة الحركة التجديدية وأفكارها التغريبية. وكان على طه حسين، الزعيم الحقيقي لهذه الحركة، والذي أصبح

عميداً للأدب العربي فيما بعد، أن يخوض معركة ضارية مع التقليديين المحافظين، ويواجه النصيب الوافر من هجماتهم بسبب آرائه الجريئة واقتحامه موضوعات كانت تعتبر حتى ذلك الوقت من المقدسات التي لا يمكن مسها أو الخوض فيها[1].

ولد طه حسين في إحدى قرى مصر العليا عام ١٨٨٩، من عائلة فقيرة لكنها ليست معدمة. فقد بصره في سن مبكرة، وأصبحت حاسة السمع هي وسيلته الوحيدة لتلقي العلم والتعرف على العالم وأشيائه. درس بادىء الأمر في كتّاب القرية ثم دخل الأزهر في الثالثة عشرة، حيث تعرّف إلى الشيخ محمد عبده وأفكاره، واكتسب معرفة واسعة باللغة العربية وآدابها التراثية. ومع أنه مكث في الأزهر حوالى عشر سنوات، فقد فشل في نيل درجة العالمية، لأنه لم يكن مكترثاً أو مقتنعاً بجدوى ما يدرّسه الأزهر. إلا إن قراءاته لمؤلفين مصريين ولبنانيين علمانيين، وانخراطه في حلقة لطفي السيد الفكرية أدت إلى عكوفه على دراسة اللغة الفرنسية للتعرّف على الفكر الأوروبي من منابعه. ثم دخل الجامعة المصرية ودرس فيها على بعض كبار مستشرقي تلك الفترة أمثال بلاشير وسانتيانا ونيللينو، مما زاده إعجاباً بالفكر الأوروبي المعاصر، وفتح أمامه آفاقاً فكرية جديدة لم يعرفها في الأزهر وثقافته. وفي عام ١٩١٥ نال منحة للدراسة في السوربون في فرنسا حيث مكث أربع سنوات توّجها بدراسة عن ابن خلدون وفسلفته، نال بها درجة الدكتوراه في الآداب. وفي فرنسا تعرف إلى مؤلفات كبار مفكريها، وتلقى بعض الدروس على دوركهايم، فكان ذلك، كما كان للطهطاوي قبله، عاملاً حاسماً في اتجاهاته الفكرية.

حين عاد طه حسين إلى مصر في أعقاب الحرب العالمية الأولى، كان قد تبلور في ذهنه مشروع ثقافي يهدف إلى إخراج بلاده من مجاهل القرون الوسطى وإدخالها إلى آفاق العصر الحديث. كانت مصر يومها تعيش نتائج أحداث ثورة ١٩١٩ الوطنية، وكان طه حسين يعيش مخاض بدء مرحلة جديدة من حياته تتعلق بكيفية تحقيق مشروعه ووضعه موضع التنفيذ.

(١) راجع، مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩.

كانت نقطة الانطلاق في هذا المشروع فكرة أساسية أخذها عن فيلسوف المجتمع الصناعي «سان سيمون»، فحواها أن قيادة المجتمع المصري يجب أن تؤول إلى العلماء، أي الذين يمارسون العلم بمعناه الحديث، والذين على عاتقهم تقع مسؤولية تنحية القيادات التقليدية للمجتمع القديم. فهؤلاء العلماء هم الذين باستطاعتهم «أن يلائموا بين نتائج العلم على إختلافها وبين حاجات الناس وطاقاتهم واستعدادهم للتطور»، وهم الذين يقومون على أمور «الحكم الصالح المنتج الذي يحقق العدل ويكفل رقي الشعب ويتيح للانسانية أن تتقدم إلى الأمام»[١].

إن إيمان طه حسين العميق بهذه الفكرة هو الذي قاده إلى تصور مشروعه الذي يرتكز أساساً على التربية والتعليم ويرمي إلى هدفين أساسيين، الأول إقرار برنامج تربية مدنية حديثة لطلاب المدارس المصرية، والثاني: تكوين نخبة مستنيرة متشبعة بأفكار الحضارة الغربية الحديثة ومفاهيمها لقيادة المجتمع المصري وعصرنته[٢]. ولكي يتحقق الهدف الأول كان لا بد من إتخاذ الخطوات التالية:

- تعميم التعليم الابتدائي وإلزاميته ومجانيته باعتباره حقاً لكل مواطن، والوسيلة الفعالة لتحويل مصر إلى مجتمع ديموقراطي حديث يتمتع فيه جميع المواطنين بفرص متكافئة.

- توحيد مناهج التعليم الثانوية بإلغاء الفوارق بين التعليم الرسمي والديني والخاص والأجنبي مما يؤدي إلى خلق ذهنية مصرية متجانسة ومنسجمة مع روح العصر ومتطلباته. وهذا لا يمكن تحقيقه إلا بتدخل الدولة، وتأسيس المدارس الوطنية، ومراقبة التعليم غير الرسمي حتى لا يتعارض مع أهداف التربية الوطنية المصرية. كما يقتضي التركيز على تعليم اللغات الأجنبية الحية لأنها مفتاح معرفة العالم الحديث وتطوراته، وتوفير الفرص للذين يطمحون إلى التضلع باللغات الكلاسيكية كاليونانية واللاتينية والفارسية والعبرية.

---

(١) طه حسين، الأيام: المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، المجلد الأول، ص ٦٧٨ ـ ٦٧٩.

(٢) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

- أما التعليم العالي أي الجامعي فيجب ألا يخضع لرقابة الحكومة أو توجيهها، بل من الضروري ضمان حريته المطلقة المالية والأكاديمية حفاظاً على إستقلالية البحث العلمي ونتائجه، لأن الجامعة يجب أن تكون قبل كل شيء مجتمعاً فكرياً قائماً على المودة والصداقة والتعاون والاحترام. حتى الأزهر يجب أن يتمتع بمثل هذه الحرية والاستقلالية «بسبب دوره المهم في تكوين ثقافة مصر القومية وصلاته الوثيقة بجميع طبقات الشعب»، «على أن تقتصر مهمته على الدراسات الدينية باعتباره «عيناً للحياة الروحية»، فيعمد إلى تدريس الاسلام الحقيقي «دين الحرية والعلم والمعرفة والتطور والتقدم ونشدان المثل الأعلى في الحياتين المادية والروحية على السواء»، كما على الأزهر أن يتوقف عن تخريج أساتذة اللغة العربية للمدارس ما دام لا يتقن تعليم هذه اللغة، وأن يلقن المعنى الصحيح للوطنية الاقليمية لا الفكرة القديمة عن «القومية الدينية»[1].

إن ربط طه حسين التعليم بالديموقراطية هو استئناف لموقف عام للمفكرين العرب منذ بدايات القرن التاسع عشر والذي يعتبر أن طبيعة النظام السياسي الاستبدادي الذي خضع له المسلمون والعرب زمناً طويلاً هو السبب الرئيسي لتخلفهم، أي أن مشكلة التخلف عندهم سياسية، ولا تحل إلا عن طريق التربية والتعليم واستبدال النظام الاستبدادي بنظام ديموقراطي مستند إلى دستور وبذلك يتحقق مجتمع مصري حديث على نفس الأسس التي قامت عليها المجتمعات الأوروبية الحديثة. ويعتقد طه حسين أن مبادىء هذه الأسس ابتكرها اليونان القدماء دون أي تأثير يذكر لأمم الشرق فيها. فالاغريق هم الذين ابتكروا العلم كمباحث قائمة على منهج عقلاني، وكنظام من المعارف المجردة الخالية من الخرافات، وكنظرية لها مبادئها وموضوعاتها ومناهجها. كما يرجع الفضل إليهم في ابتكار وتطوير علم السياسة وفصله عن الميتافيزيقا، وجعل الشعب مصدر السلطات، وتحقيق حرية الأفراد والجماعات في بلدان الشرق لم يعرف سوى نظام واحد هو نظام الملكية المطلقة المستبدة[2].

(١) نقلاً عن ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٤٠١ - ٤٠٤.
(٢) طه حسين: قادة الفكر، المجموعة الكاملة، مجلد ٨، ص ١٩٢ - ١٩٣.

ابتكر اليونان أيضاً الديموقراطية، وهي أسمى نظام أوجده البشر لأنه يعتبرهم مصدر السلطة في المجتمع ويكرس لهم حرياتهم وحقوقهم[1]. ويعتقد طه حسين أن كل هذا الذي أبدعه اليونان في العلم والفلسفة والفن والأدب والسياسة هو أصل الحضارة الأوروبية الحديثة، التي أصبحت نموذجاً عالمياً ينبغي الاقتداء به، وما عدا ذلك فهو إضاعة للوقت. ولن يفيد المصريين ولا العرب أن يلتفتوا إلى ماضيهم العربي والاسلامي، بل إلى هذا النموذج الذي وحده فقط يحقق لهم التقدم والخروج من دائرة التخلف والانحطاط[2]. والطريق الوحيد في نظر طه حسين للخلاص من التخلف بكل معانيه وأبعاده هو الولوج إلى الحضارة الغربية من أصولها بدل الاقتداء بها سطحياً، حتى تكون المشاركة فيها مثمرة، وعلى النخبة المستنيرة تقع المهمة التي هي أساس أية نهضة مصرية أو عربية. وقد أتيح لطه حسين أن يحقق الكثير من بنود مشروعه من خلال المراكز المهمة التي تولاها منذ رجوعه من فرنسا، ومن خلال مؤلفاته ودروسه الجامعية التي بدأها بتدريس التاريخ اليوناني والروماني بالجامعة المصرية. ففي عام ١٩٢١ ترجم كتاب «نظام الأثينيين» لأرسطو، وكان هدفه من وراء هذه الترجمة تنوير النخبة السياسية والثقافية المصرية بمصدر هام من مصادر الفكر الديموقراطي في وقت كانت الحركة الوطنية المصرية تطالب بالدستور والديموقراطية[3]. فاليونانيون في رأيه هم أول من ابتدع الديموقراطية في تاريخ الانسان ولم يعرفها الشرق من قبل أبداً، ذلك أن السياسة بنظرياتها العلمية وتنوع نظمها لم يعرفها العرب، لأنهم لم يعرفوا النظم السياسية اليونانية[4]، حتى أن ابن خلدون لم يعرف إلا شكلاً واحداً للحكومة هو الحكومة المطلقة. وفي هذه الفترة أيضاً بدأ طه حسين بنشر فصول عن قادة الفكر جمعها في كتاب صدر عام ١٩٢٥ يحمل نفس العنوان، استعرض فيه تاريخ العقل الانساني «وما اعترضه من ضروب التطور وألون

---

(١) طه حسين، فصول في الأدب والنقد، المجموعة الكاملة، مجلد ٥، ص ٣٧٠.

(٢) طه حسين: ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، الأعمال الكاملة، مجلد ٨، ص ١١٢.

(٣) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٤) طه حسين: نظام الاثينيين، الأعمال الكاملة، مجلد ٨، ص ٢٨٢.

الاستحالة والرقي، حتى انتهى إلى حيث هو الآن»[١]. غير أن الحدث الفكري الذي أثار عاصفة شبيهة بتلك العاصفة التي أثارها كتاب علي عبد الرازق إنما كان صدور كتاب طه حسين في «الشعر الجاهلي» الذي نشره عام ١٩٢٦ ولم تكن بعد قد سويت قضية علي عبد الرازق، لكن موضوع الكتابين كان واحداً: نقد الفكر الديني الاسلامي وتراثه. إلا أن طه حسين ذهب في نقده بعيداً عندما اعتبر بعض الروايات القرآنية قصصاً من نسج الخيال: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة، ونشأة العرب المستعربة فيها. ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الاسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة أخرى»[٢]. ويذهب في نقده إلى حد التشكيك في تعظيم نسب النبي محمد وأسرته، وفي دور الشعب العربي في تاريخ البشرية كما أوردته بعض الآيات القرآنية، فيقول: «ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه إلى قريش، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم، وأن يكون بنوها هم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي، وأن تكون قصي صفوة قريش، وقريش صفوة مضر، ومضر صفوة عدنان، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الانسانية كلها»[٣].

وقد أنكر طه حسين أيضاً أن يكون للاسلام أولوية في بلاد العرب قبل مجيء الرسول فقال: «إن المسلمين أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي، وأن خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هي

---

(١) طه حسين، قادة الفكر، الأعمال الكاملة، مجلد ٨، ص ٦٧٥.

(٢) طه حسين: في الأدب الجاهلي. الأعمال الكاملة، مجلد ٥، ص ٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٨.

خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل»[1]. ثم شكك في الرواية القرآنية القائلة بأن الاسلام يجدد دين إبراهيم الذي كان شائعاً بين العرب قبل الاسلام فقال: «وشاعت في العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام يجدد دين إبراهيم، هذا كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت إلى عبادة الأوثان»[2].

إن هذا الكلام أبعد من أن يكون مجرد دراسة علمية بمنهج ديكارتي، إنه إقتحام جريء لمقدسات وعقائد يؤمن بها المسلمون منذ أكثر من ألف وخمسماية عام. وإذا كان هدف علي عبد الرازق الفصل بين الدين والدولة، فإن هدف طه حسين كان الفصل بين الدين والعلم، وهما هدفان أساسيان لعلمنة المجتمع. إذاً نحن أمام نموذج جديد من المفكرين العلمانيين العرب الشبيهين بأولئك العلماء والفلاسفة الأوروبيين الذين بدأوا بنقد مفاهيم الكتاب المقدس اللاهوتية والتاريخية للبرهنة على عدم صحتها، والشروع في تشييد بناء الفكر العلماني الذي يستمد مواده من عالم الانسان الأرضي وحده، فهل هذا ما قصده طه حسين بعد علي عبد الرازق؟

لا شك بأن جرأة الرجل على اقتحام مقدسات العقيدة الاسلامية كانت بحد ذاتها حدثاً بالغ الأهمية في مجتمع كان لا يزال يعيش في مرحلة «التشبع الديني»، التي ظلت في منأى عن النقد العقلاني منذ ظهورها، بسبب هالة القداسة التي أحيطت بها. إن القيمة الحقيقية لكتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي»، تكمن في منهج البحث الذي يعتبر أن الدليل النقلي وحده لا يكفي، وأن عنعنة القدماء عن القدماء، أو المحدثين عن القدماء لا تكفي، بل ينبغي أن يمتحن كل شيء بالدليل العقلي وبالدليل الاستقرائي[3]، لأن ما وصلنا عن القدماء ليس منزهاً عن إعادة النظر والتمحيص، وهذا من أسس

---

(١) المرجع السابق، ١٤٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٧.
(٣) لويس عوض: ثقافتنا على مفترق الطريق، دار الآداب، بيروت ١٩٧٤، ص ١٢٥.

المنهج الديكارتي، الذي أكده طه حسين في مقدمة كتابه بقوله: «يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل شخصياتها، وأن ننسى عواطفنا الدينيـة وما يتصل بها، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية... ولا نقبل شيئاً مما قاله القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت...»[1] إن طه حسين يتوجه بهذا الكلام أساساً إلى النخبة، «هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل، وقوام النهضة الحديثة»[2]... فالكتاب إذاً هو أكثر من بحث في النقد الأدبي، إنه نقد بمنظار منهج الشك الديكارتي لفترة من التراث دقيقة تتناول أقدس المقدسات عند المسلمين: القـرآن وأخباره، والتـراث الثقافي الاسلامي ومضامينه. والمعروف أن الطبقة الوسطى في أوروبا كانت في بداية تكوينها تجد في المنهج الديكارتي تعبيراً عن تطلعاتها، لأن التراث بالنسبة إليها كان أساساً تراث الطبقة الأرستقراطية، وما تراكم فيه من القيم والمعارف وأنماط السلوك عليها أن تتجاوزه. أي أن التراث هناك كان داخلاً في عملية الصراع الاجتماعي الذي كان محتدماً يومئذٍ داخـل المجتمع الأوروبي بـين الطبقة الأرستقراطية واللاهوتية من جهة، والطبقة البورجوازية الناشئة من جهة أخرى. وقد وجدت دعـوة ديكارت إلى محـو ما تحمله الـذاكرة من موروثات، والبدء من الصفر المعرفي في أي بحث، وجدت سندها في المسلسل الذي كانت تنجزه الطبقة الوسـطى وهي تؤسس مجتمعها المـدني العلماني الجديد على أنقاض التراث الاجتماعي والسياسي للمجتمع القديم[3]. فهل هذا ما كان يريده طه حسين من وراء كتابة ومن خلال مشروعه النهضوي؟

بصرف النظر عن الردود العنيفة عـلى الكتاب من أصحـاب الاتجاه المحافظ واتهامهم المؤلف بالكفر والالحاد والتجديف، واعتباره «أخطر ملحد في الاسلام»، ومقلد لمفكري الغرب وعميل للاستعمار[4]، وبصرف النظر عن

---

(١) طه حسين: الأعمال الكاملة، المجلد الخامس، ص ٢٤.

(٢) طه حسين: المرجع السابق، ص ٦٣.

(٣) راجع، علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٤) راجع كتاب محمد فريد وجدي: نقد الشعر الجاهلي، وكتاب محمد لطفي جمعه: =

اتهام المحكمة المدنية للمؤلف بإهانة الدين الاسلامي بتكذيب أخبار القرآن عن إبراهيم وإسماعيل والحجر الأسود، وبرفضه اعتبار أخبار الكتب المقدسة حقائق تاريخية، وبتعرضه للقراءات السبع المجمع عليها لدى المسلمين وزعمه بأنها ليست منزلة من عند الله، وبطعنه بنسب النبي العربي، وإنكاره أن يكون للاسلام أولوية في بلاد العرب[1]، فإن طه حسين كان يعبر في الواقع عن الفكر الليبرالي للطبقة البورجوازية المصرية في موضوع خطير يمس قدس الأقداس لدى المفكرين السلفيين والمحافظين وهو اللغة القرآنية، وذلك بمحاولته ربط أسلوب القرآن ولغته ببلاغة الشعر الذي نسب إلى الجاهلية، «بينما صوره وأوزانه وأخيلته ومضامينه تمت إلى صدر الاسلام»[2]. ومن جهة أخرى كان طه حسين كغيره من جيل الرواد يعبّر عن الاحتياجات الفكرية الضرورية للطبقة البورجوازية المصرية الناشئة لكي تستطيع مواجهة الفكرين الاقطاعي والديني الراسخين في قلب المجتمع المصري، وذلك باستعارة الأسلحة القديمة التي استخدمتها البورجوازيات الأوروبية في مواجهتها مع الكنيسة والاقطاع والملوك وما كانوا يرمزون إليه دينياً وسياسياً وإقتصادياً وإجتماعياً. ولكن الظروف التي استعملت فيها تلك الأسلحة في أوروبا كانت مغايرة تماماً للظروف التي كانت تعيشها الطبقة البورجوازية المصرية، فكان لا بد لجيل الرواد من المفكرين المصريين من أن يستعملوا هذه الأسلحة بما يلبي الاحتياجات الموضوعية للمجتمع المصري في مرحلة انتقاله من مجتمع ديني إقطاعي مستعمر إلى مجتمع وطني علماني ديموقراطي مستقل[3].

= الشهاب الراصد، وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين: نقض الشعر الجاهلي، وكتاب محمد رجب البيومي: الأزهر بين السياسة وحرية الفكر، وكتاب محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج ٢، وكتاب مصطفى صادق الرافعي: تحت راية القرآن، المعركة بين القديم والجديد، وهو من أهم الكتب التي هاجمت طه حسين وكتابه ومنهجه في البحث.

(١) راجع غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٢.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٥٢.

مستقبل الثقافة في مصر

هناك كتاب آخر يتضمن خلاصة تفكير طه حسين الاجتماعي وجوهر مشروعه الثقافي وهو «مستقبل الثقافة في مصر» الذي صدر عام ١٩٣٨، أي بعد عامين من توقيع المعاهدة المصرية ـ الانكليزية التي أنهت رسمياً الاحتلال الانكليزي لمصر، وبعد عام واحد من اتفاقية مونترو التي ألغت الامتيازات، فشعر المصريون بأن عهداً جديداً من الحياة الوطنية قد بدأ، وأن عليهم أن يبنوا «دولة الاستقلال» وأن ينهضوا بواجبات خطيرة لأن الحرية والاستقلال ليسا غاية في حد ذاتهما، «بل وسيلة إلى أغراض أرقى منهما وأبقى وأشمل فائدة وأعم نفعاً». يقول طه حسين: « إن غاية الحياة البشرية هي الحضارة، وهي تعني سيطرة العقل على الطبيعة والحياة من خلال تطور تدريجي على مراحل عدة. ففي المرحلة الأولى يسيطر الايمان الديني الأعمى على حياة الانسان وعقله، تليها مرحلة ثانية يستقل فيها العقل عن الدين، وينشأ بينهما صراع لفترة من الزمن حيث يقوم في المرحلة الأخيرة توازن بينهما فيحكم كل منهما في نطاق دائرته حكم السيد المطاع، وتصبح مهمة العقل توجيه أفعال الانسان، ومهمة الدين، إملاء فراغ قلبه وإرضاء عواطفه، وإلهامه إلى الأعمال النبيلة، وتعزيته في مصائبه»[1].

إن أوروبا في رأي طه حسين هي التي حققت مرحلة هذا التوازن المثالي الذي أعطى العقل حرية التحكم بشرائع المجتمع وقوانيه، ومنحه القدرة على إخضاع الطبيعة وكشف أسرارها ونواميسها، وسن الشرائع التي تنظم حياة البشر وتقودهم إلى السعادة، وإقامة نظم الحكم على أساس القانون والتوفيق بين المصالح الخاصة والعامة. وبذلك حققت أوروبا ثلاثة أشياء: الحضارة الانسانية، والفضائل المدنية، والديموقراطية، وهي تمثل جوهر الحداثة والعالم الحديث. ولكي تصبح مصر جزءاً من العالم الحديث لا بد لها أن تكون جزءاً من أوروبا. هذا هو في نظر طه حسين المعنى الحقيقي للمعاهدة الانكليزية ـ المصرية، ولاتفاقية مونترو، بحيث أنها بمثابة إتفاقية بين مصر وأوروبا، تؤكد

---

(١) طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر.

أوروبا بموجبها أيمانها بالمدنية المصرية، وتلتزم مصر إلتزاماً قاطعاً أمام العالم المتحضر «بأننا نسير سيرة الأوروبيين في الحكم والادارة والتشريع»، وبالتالي يجب علينا لكي ننفذ هذا الالتزام أن نستوعب مدنية أوروبا العلمية ذاتها بخيرها وشرها. وأن تكون لدينا ملء الثقة بأننا متساوون مع الأوروبين وأنداداً لهم، لا أن ننشىء مدنية مصرية تضاهي مدنيتهم. ويعتقد طه حسين أن الخطوة الأولى في هذا السبيل هي أن يدرس المصريون تاريخهم، ويفهموا أن مصر كانت دوماً جزءاً من أوروبا ومن البلدان التي نشأت فيها المدنية الأوروبية، أي بلدان الشرق الأدنى، والبحر الايجي، والبحر المتوسط، وأن يركزوا على التعليم الحديث، وعلى استبدال المؤسسات الدينية بالمؤسسات المدنية كخطوة بالغة الأهمية في عملية تغريب مصر. أما سبب تخلفها عن ركب الحضارة الأوروبية، فهو السيطرة العثمانية وما أدت إليه من الخراب في كل الحقول[1]. الواضح في كل هذا أن طه حسين يريد أن يخرج مصر من الدائرة العربية والاسلامية، ليربطها مباشرة بالغرب وحضارته، دون أن يعير المسألة الدينية أية أهمية، تحاشياً لأي نقاش حول الاسلام، ودوره في بنية مصر الحضارية من ناحية، ولاعتقاده بأن الميزة الخاصة للعالم الحديث، هي الفصل العلمي بين الدين والحياة المدنية من ناحية أخرى، جاعلاً لكل منهما دائرته الخاصة به. فمن الممكن لمصر في رأيه اقتباس أسس المدنية الأوروبية، دون اقتباس دينها، شرط أن تقوم هي بفصل مماثل بين الدين والحياة المدنية، وهي قادرة على ذلك، لعدم وجود كهنوت في الاسلام له منفعة في سيطرة الدين على المجتمع[2].

تطرق طه حسين في كتابه إلى موضوعات أخرى كانت في صميم الاهتمامات السياسية والفكرية للمثقفين العرب يومئذ مثل مصطلح الأمة، باعتبارها قطب الولاء القومي، ورمز وحدة المجتمع. والأمة التي تكلم عنها

---

(١) طه حسين: المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق نفسه. راجع أيضاً: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ٣٩٦.

طه حسين هي الأمة المصرية التي تشمل جميع القاطنين أرض مصر كوطن لهم دون النظر إلى معتقداتهم الدينية، معتبراً أن الشعور الوطني يجب أن يعلو فوق أي اعتبار آخر، وحقوق الفرد المدنية يجب أن تعلو فوق الأمة، والأمة هي فوق كل الجماعات التي تتألف منها. أما الدين «فإنه يكتسب قيمته الاجتماعية مما يقدمه للفكرة الوطنية من محتوى، ولوحدة الأمة من قوة. والاسلام عنصر من عناصر الوطنية المصرية، وعلى المدارس أن تلقن مبادئه للمسلمين لأنه يرضي قلوبهم، كما يجب تلقين المسيحية للأقباط المصريين لأنها ترضي قلوبهم أيضاً، وذلك حفاظاً على عافية الأمة الروحية»[1]. قد يبدو هذا الكلام مناقضاً للتوجهات العامة لتفكير طه حسين، لكن الحقيقة أنه من صلب هذا التفكير لأن مهمة الدين كما يعتقد، هي إشباع عواطفنا لا توجيه حياتنا أو شرائعنا الاجتماعية. لكن السؤال يبقى ملحاً، خاصة وأن مؤلفات طه حسين عن الاسلام ورجالاته قد تزايدت منذ الأربعينات، فهل يعني ذلك رجوعه عن الفكر العلماني وعودته إلى حظيرة الايمان الديني؟

ليس من الضروري أن يكون كل علماني ملحداً. وطه حسين لا ينطبق عليه أي معنى من معاني الإلحاد التي كانت شائعة بين مفكري عصر التنوير وفلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين، رغم قول عدوه اللدود مصطفى الرافعي عنه بأنه «أخطر ملحد في الإسلام»، ومطالبته الحكومة أن تتخذ اجراءات «ضد هذا الرجل الذي هو أداة استعمارية تعمل على إفساد أخلاق الأمة وحل عروتها الوثقى، وأنه علم الطلاب الكفر والتجديف وأفسد عقولهم بالآراء الأوروبية المسيحية»[2]. كل ما فعله طه حسين هو استعارة بعض العناصر المنهجية من ديكارت وأوغست كونت للهجوم على معاقل الفكر المحافظ الذي هو أحد مظاهر التخلف الأساسية في المجتمع المصري. وإذا

---

(١) المرجع السابق. راجع أيضاً ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

(٢) نقلاً عن مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العرب، ص ٢٣٣.

كان ديكارت وكونت قد قدما بتفكيرهما سلاحاً قوياً للطبقة البورجوازية الأوروبية في معركتها ضد أفكار وقيم العالم القديم، مدعوماً بالكشوفات العلمية وتطبيقاتها الصناعية، فإن الوضع مع البورجوازية المصرية التي أراد طه حسين وغيره من العلمانيين الدفاع عنها، كان مختلفاً من كل النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والعلمية... فهذه البورجوازية التي تشكلت أساساً من القطاع التجاري والزراعي وموظفي الدولة، لم يكن لها أهداف واضحة ومحددة. وقد حاول مثقفوها المتأثرون بالغرب تحديد هذه الأهداف وتوضيحها والدفاع عنها بأسلحة فكرية استعملتها البورجوازية الأوروبية في حربها مع الطبقات القديمة، ولكن في ظروف مغايرة تماماً. وقد تنبّه طه حسين إلى هذه الناحية بعد الضجة الكبرى التي أحدثها كتابه «في الشعر الجاهلي» وأدرك أنه ليس من السهل عليه تبني منهجاً ديكارتياً في البحث في مجتمع غير مهيأة أرضه لمثل هذا المنهج ونتائجه[1]. لذلك وجد أنه من الممكن المضي قدماً في بث الفكر العلماني بوسائل أخرى استناداً إلى المنهج الديكارتي الذي يعرف دقائقه وخفاياه. فعلى الرغم من أن هذا المنهج يقوم على مسح كل ما في الذاكرة من مأثور ديني أو غيره، واعطاء العقل سلطة التقرير النهائي، إلا أنه سمح بالإبقاء المؤقت على بعض قيم السلف الأخلاقية ريثما يكتمل البناء الجديد، وهو ما أسماه «بالأخلاق المؤقتة»[2]. وهذا ما فعله طه حسين بالضبط عندما بدأ يكتب في التراث الديني الإسلامي منذ بداية الثلاثينات، وهذا ما يفسر أيضاً تراجعه التكتيكي عن بعض ما جاء في كتابه «في الشعر الجاهلي» واستبدال اسم الكتاب بعنوان جديد في الطبعات التالية للطبعة الأولى بحيث أصبح عنوانه «في الأدب الجاهلي».

ومما يؤكد صحة هذا الفرض أنه بعد إصدار عدة مؤلفات إسلامية، عاد وأصدر كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» ليؤكد على التزامه بالفكر العلماني وضرورته في أية نهضة «للأمة المصرية». فالعقل عنده «ليس كل شيء في حياة

(١) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص ١٤٠ ـ ١٤١.
(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١٤٢.

الناس» بل هناك القلب والمشاعر العاطفية التي لها دورها أيضاً في هذه الحياة، كما قال في مقدمة كتابه «على هامش السيرة»[1]. وإذا كان قد استعمل التراث الإسلامي في هذه المؤلفات «لغايات فنية محض وليس لعبرة دينية»، فإن ما صدر له من مؤلفات تراثية في الأربعينات تجعله يذهب إلى أبعد من «الغايات الفنية»، ليبحث في الإسلام هذه المرة «عن الجواب السياسي والاجتماعي لمشاكل العصر»، أي أنه ابتعد عن مشروعه النهضوي العلماني ليقترب من ربط النهضة بإحياء الإسلام الحق[2]. وخير مثال على ذلك كتابه «مرآة الإسلام» الذي هو استعراض لتاريخ الإسلام كدعوة، والذي قسمه إلى ثلاثة أزمنة: الزمن السابق على الإسلام المسمى بالجاهلية، والزمن الذي بدأ بالرسالة النبوية المحمدية وانتهى بمقتل عثمان، وفيه «أصبحت هذه الأمة الإسلامية التي تركها النبي ﷺ مجتمعة الكلمة، متحدة الرأي»[3]، ثم الزمن الثالث والأخير الذي بدأ بانقسام المسلمين وتفرقهم في الرأي، وبجعل الخلافة ملكاً وراثياً منذ عهد معاوية[4].

من الواضح أن هذا التقسيم يتسم بتناقض حاد مع أفكار طه حسين السابقة. فهو يعود إلى الاعتراف بالمفهوم الإسلامي للعصر الجاهلي الذي أنكره في كتابه «في الشعر الجاهلي»، ثم يعتبر الفترة الثالثة فترة عاصفة في حياة المسلمين لأنهم اختلفوا وتفرقوا في الرأي، وهذا يخالف التفكير الليبرالي الذي يعتبر الخلاف في الرأي، وليس سلطان الرأي الواحد، من أصول الديموقراطية الحديثة إذا ما توفرت قواعد الحوار وحرية التعبير. ثم إن طه حسين يحمل المعتزلة بعض المسؤولية في إحداث ذلك الاختلاف بالرأي لأنهم «أغرقوا في تحكيم العقل فيما لا يستطيع العقل أن يحكم فيه»[5]، وهذا أيضاً خروج منه

---

(١) طه حسين: على هامش السيرة، الأعمال الكاملة، مجلد ٣، ص ١١.
(٢) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص ١٤٣.
(٣) طه حسين: على هامش السيرة، الأعمال الكاملة، مجلد ٣، ص ٣٦٦.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٦٨.
(٥) المرجع السابق نفسه، ص ٢٧٧.

على تيار العقليين الليبراليين الذين يؤيدون المعتزلة في عقلانيتها. ويقول طه حسين أيضاً بأنه لو لم يكن لكتابه «مرآة الإسلام» من أثر «إلا أن يقرأه الناس ويجتهدوا في أن يحملوا أنفسهم على أن يسيروا في أمور دينهم ودنياهم سيرة النبي وأصحابه، والصالحين من المسلمين، وينفضوا عن أنفسهم وعقولهم وقلوبهم ما أصابها من التقليد والجمود، وما استقر فيها من السخف والأوهام... لكان قد بلغ بعض ما أردت»[1]، وهو كلام يذكرنا بكلام الشيخ محمد عبده وغيره من أئمة المجددين السلفيين، ويبين التناقض بين مشروع طه حسين العلماني الذي حدده في العشرينات وهذا الذي يقوله في الأربعينات. ومع ذلك لا نستطيع القول بأن الرجل قد تحوّل تماماً من التقدمية إلى الرجعية أو من اليسار إلى اليمين، لأنه في الفترة ذاتها التي كان ينشر فيها كتاباته الإسلامية استمر بنشر بعض المقالات التي تؤكد على فكره الليبرالي القديم، خاصة مع بدايات ثورة ١٩٥٢، وتدافع عن الديموقراطية وحرية الرأي، في وقت كانت هذه الثورة قد بدأت تكون مفهومها الخاص عن الديموقراطية والحريات. ماذا يعني إذاً هذا التردد في فكر الرجل؟ إن معناه الحقيقي هو أن الفكر العلماني في مصر والعالم العربي كان ما يزال يعاني مخاضاً عسيراً، وأن السؤال ظل مطروحاً حول امكانية نجاح الأفكار العلمانية الغربية المستوردة في اخراج المجتمع والعربي والمصري من أزماته العميقة، وبالتالي لم تعد القضية هي بقاء الفكر الليبرالي العربي أميناً لأصوله الليبرالية المستقاة من الفكر الغربي الحديث، بمقدار ما هو مدى نجاحه في ضبط عملية التغيير وتوجيهها في ظروف كان الاستعمار الجاثم على صدر المصريين والعرب هو الذي يحاول القيام بهذه المهمة مباشرة أو غير مباشرة بما يتفق مع مصالحه وتطلعاته[2]، وربما لم يدرك طه حسين ورفاقه من العلمانيين هذه الحقيقة، لأنهم حين بدأوا ينشرون أفكارهم العلمانية لم تكن الدولة المصرية الوطنية الحقيقية قد ولدت بعد في عالم الواقع، بل كانت ما تزال حلماً لم يتحقق إلا بقيام ثورة عام ١٩٥٢ التي أنجزت بعضاً من مشروع طه حسين العلماني.

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٦٩.

(٢) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية.

إذاً لم يتخلّ طه حسين عن أفكاره الليبرالية وهو يكتب في الإسلاميات كتابة المؤمن بإسلامه، بل ظل في أعماقه أميناً عليها، مع سعي إلى التوفيق بينها وبين فكر الإسلام الاجتماعي الذي بدأ يكتب فيه، بعد شعوره بأن أفكاره الليبرالية ألقيت في أرض لم تكن بعد مهيأة لها جيداً، فلم تعط ريعها المنتظر في مجتمع زراعي بدائي غارق في الأمية والجهل. ولم تكن هذه حاله وحده بل حال معظم زملائه الذين بشروا بالفكر العلماني وحاولوا أن يجعلوا من مصر مجتمعاً أوروبياً في السياسة والتاريخ والاقتصاد والاجتماع والثقافة، ثم اكتشفوا أن النظريات شيء وتطبيقها شيء آخر، وأن ما يصلح لمجتمع ما في زمان معين وظروف معينة لا يصلح لمجتمع آخر إلا إذا توفرت له نفس المعطيات والظروف، وأن سلخ مجتمع عن بيئته وثقافته وتراثه إنما هو عمل خاسر، وأن الغرب بأنانيته المفرطة يحارب أي اتجاه تحرري يتعارض مع استراتيجيته. وقد ساعد في هذا الاتجاه أيضاً فشل البورجوازية المصرية، أو بالأحرى شرائحها العليا، في بناء نظام سياسي وطني ديموقراطي ليبرالي متماسك يحكم بغير التحالف مع الاستعمار أو الانصياع لإرادة الملك[1]. فانعكس ذلك سلباً على الخارطة الثقافية المصرية خلال الأربعينات، والتجأ معظم العلمانيين إلى الإسلام يكتبون في تاريخه ويعظمون رجاله. وكان محمد حسين هيكل المتأثر بأفكار لطفي السيد، أحد هؤلاء بعد أن كان من غلاة القومية المصرية الفرعونية والتغريب، والبعد عن مؤثرات العروبة والإسلام. فارتد إلى نوع من الروحانية الشرقية وهو يعيد البحث عن الذات والهوية. وقد شرح في مقال كتبه في جريدة السياسة أسباب ذلك التحول، وحقيقة الأزمة التي عاناها أبناء جيله من المثقفين المصريين والعرب، المبهورين بأفكار أوروبا وعلومها ونظمها السياسية الليبرالية، بعد اكتشافهم بالتجربة والواقع أنهم زرعوا أفكارهم في تربة غير مهيأة لها، وأن دول الغرب لا تريد خيراً لدول الشرق بل كان همها المحافظة على مصالحها والتعامل مع من يتذلل لها ويؤمن هذه المصالح، سواء كان من عتاة التقدميين المؤمنين بحضارتها

---

(١) راجع غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث، ص ٥٦ ـ ٥٧.

وأفكارها، أو من عتاة المحافظين الذين حجروا عقولهم في ذكريات الماضي ولم يبرحوها، فضلاً عن دعمها للمبشرين الذين يعملون بنشاط ضد الإسلام في بلاد الإسلام. يقول هيكل:

«لقد حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية لنتخذها جميعاً هدى ونبراساً. لكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبته، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ولا تنبت الحياة فيه. وانقلبت التمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعنة موئلاً لوحي هذا العصر من سبب قد يصلح بذاراً لنهضة جديدة، ورؤت فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر... لذلك لم يكن لنا مفر من العود إلى تاريخنا نلتمس فيه مقومات الحياة المعنوية لنتقي الخطر الذي دفعت الفكرة القومية الغرب إليه»[1].

وفي مقال آخر كتبه هيكل بمناسبة انعقاد مؤتمر الطلبة الشرقيين في القاهرة عام ١٩٣٢، قال موضحاً حقيقة أزمة جيله من المثقفين الذين درسوا في أوروبا وعادوا إلى أوطانهم يبشرون بأفكارها:

«عاد هؤلاء إلى بلادهم يبشرون بالحضارة الغربية، لكنهم ما لبثوا أن صدمتهم ظاهرتان عجيبتان أثارتا دهشتهم لتناقضهما مع أصول الحضارة الغربية تناقضاً بيناً، الأولى: هذه الحرب المنظمة التي يقوم بها الاستعمار الأوروبي لحرية العقل... وقد راعهم من هذه الحرب أنها لم تكن تقبل هوادة قط، وأن ممثل انكلترا في مصر لم يكن يأبى أن يكتب في تقاريره: «إن مصر بغير حاجة إلى علماء بالمعنى الغربي، وإنما هي بحاجة إلى موظفين مطواعين». والظاهرة الثانية هي انتشار المبشرين الغربيين في كل مكان من المدن الكبيرة والصغيرة بل في القرى يدعون إلى المسيحية ولا يأبون التعريض بالإسلام. وبالرغم من هاتين الظاهرتين ظل هؤلاء الشبان يدعون إلى الحضارة الغربية

---

(١) جريدة السياسة اليومية، عدد ١٩ يونيو (حزيران) ١٩٣٣. راجع أيضاً أنور الجندي، يقظة الفكر العربي، مرحلة ما بعد الحربين، مطبعة زهران، القاهرة ١٩٧٢، ص ٢٩١ - ٢٩٦.

مستندة إلى أصلها الصحيح، أي إلى حرية البحث ونزاهة العلم، ويدعون إلى ذلك في حرارة لم تكن من شأن الجامدين على التقليد الديني الذين رموهم بالإلحاد، فازدادت دعوتهم قوة واستعاراً، ولكن مرور الزمن فتح عيونهم على حقيقة أخرى لم تكن أقل إثارة لدهشتهم من الظاهرتين اللتين قدمنا. فما يصدر الغرب للشرق من آثار حضارته قد وقف أو كاد عند أسوأ ثمرات هذه الحضارة، وما كان يأتي بلاد الغرب من الربح المادي يمده بأسباب الرخاء والترف، كتجارة الرقيق الأبيض والكحول ومواد الزينة واللهو وجوقات الهذر المسرحي، كان أول ما يصدم الناظر لآثار الغرب في الشرق. ولم يقدم الغرب إلى جانب هذا من صالح ثمرات حضارته ما يستر سوءاتها هذه، بل هو كما قدمنا قد وقف حائلاً دون سرعة انتشار العلم الصحيح مما كان هؤلاء الشبان يجاهدون بكل ما يدخل في حدود طاقتهم لنشره والتمكين له... ثم كشف تعاقب السنين من بعد الحرب (الأولى) عن الحقيقة المؤلمة المضنية، فقضية أوروبا التي حاربت في سبيلها أربع سنوات تباعاً والتي بذلت فيها مهج أبنائها... لم تكن إلا قضية الاستعمار ومن يكون له حق التوسع فيه: دول الوسط أم الحلفاء؟ ثم بدت حقيقة أشد من هذه الحقيقة مرارة وإيلاماً، تلك أن الغرب الذي تزعم دوله أنه تحرر من قيود التعصب الديني، ما زال يذكر الحروب الصليبية التي نشبت خلال القرون الوسطى بين المسيحية والإسلام، وإن كلمة لورد اللنبي يوم استولى على القدس وقوله «إن الحروب الصليبية قد انتهت»، كانت تعبر عن معنى يجول بخاطر الدول الأوروبية جميعاً.

في ظل هاتين الحقيقتين الأليمتين «جعلت دول الغرب التي وضعت يدها على العالم الإسلامي تمد في أسباب الجمود الديني عن طريق الجامدين المتعصبين، لتزيد الشعوب الإسلامية جموداً، وليزيدها الجمود ضعفاً. وجعلت تحمي الجماعات التبشيرية الدينية، وتمدها بكل ما تستطيع من قوة، وتحاول أن تحطم كل قلم، وكل رأس يقف في وجه هؤلاء و أولئك»[1].

---

(١) ملحق السياسة الأدبي الأسبوعي، ١٤ أوكتوبر ١٩٣٢ (عدد خاص بمؤتمر الطلبة الشرقيين).

سلامة موسى وإشكالية النهضة

لكن هذه المحاكمة لأوروبا وحضارتها تجاه الشرقيين وقضاياهم الوطنية، لم تمنع سلامة موسى (١٨٨٨ ـ ١٩٥٨)، الشخصية القبطية الفكرية المرموقة، من التشبث بموقفه المتطرف في تأييد كل ما هو أوروبي، واحتقار كل ما هو شرقي أو عربي أو إسلامي. فهو لم يقع في المأزق الذي وقع فيه أبناء جيله من المسلمين، لارتباطه المبكر بأفكار شبلي الشميل، ولطفي السيد، والفكر الاشتراكي، والداروين، والفكر الغربي بوجه عام.

سعى إلى صياغة خطاب نهضوي فحواه، أن المعاصرة الحقة للشعب العربي تقتضي القطيعة مع الماضي وتراثه، وتبنّي مبادىء وقيم الحضارة الغربية، فكان بذلك أول مثقف عربي معاصر يعلن صراحة ضرورة القطيعة المطلقة مع التراث العربي والإسلامي، «من أجل مستقبل أكثر تقدماً ورقياً ورخاء». فإذا كانت الشمس تشرق من الشرق فإن النور يأتي إلينا من الغرب... كما يقول في كتابه «الأدب للشعب». وعندما يتساءل عن ماهية النهضة كما تساءل المثقفون العرب المعاصرون له، فإن جوابه يستند فقط على تاريخ ومبادىء وقيم النهضة الأوروبية باعتبار أن نموذج النهضة العربية الذي يتصوره، لا يخرج عن نطاق النهضة كما تحققت في الغرب. فالغرب عنده هو مركز العالم، ومنجزاته العلمية الحاضرة تجعله قدراً عالمياً لا مفر منه لأحد. ولهذا فإن أي انغلاق في يوتوبيا الماضي السلفية، والابتعاد عن الغرب وحضارته، سيؤديان إلى مزيد من التخلف، ثم إلى الهلاك والانقراض. «أن نتقدم معناه أن نتجه نحو الغرب»، هذه هي خلاصة خطابه النهضوي، وهو نفس الخطاب الذي دعا إليه التيار الليبرالي العربي المعاصر، إلا أن ما يميز سلامة موسى عنه هو رفضه المطلق التعامل مع التراث بكل أشكاله، واتخاذه موقفاً راديكالياً منه، حيث بدا له أن أي ارتباط بالماضي لا يعني سوى استمرار هيمنة الفكر اللاهوتي وغيبياته. فهجر الماضي، والتضحية بالهوية من أجل الوجود، والارتباط بالغرب وحضارته، هو جوهر مضمون الخطاب النهضوي الذي دعا إليه سلامة موسى[1]. وفي هذا المضمون يكمن سر

(١) كمال عبد اللطيف: سلامة موسى واشكالية النهضة، المركز الثقافي العربي، الدار =

هجومه على اللاهوتيين وأفكارهم وعقائدهم بصراحة متناهية، داعياً إلى التمييز بين مجال الدين ومجال العلم، مركزاً على ضرورة الفصل بين الدين كمؤسسة روحية، والدولة كمؤسسة مدنية، «لأن الدين يفقد بفضل هؤلاء (أي رجال الدين) طابعه التقدمي، ويتحوّل إلى عبء ثقيل». وهو جاء ليساعد البشر ويسعدهم، ومن ثم فليس من المنطق أن يصبح حجر عثرة أمام تقدمهم. ولكن ذلك كان ما يقوم به رجال الدين في كل مكان من خلال محاولتهم المتكررة لحكم المجتمع باسم الدين. ويؤكد سلامة موسى على أنه عندما يدّعي الدين الحقّ في حكم المجتمع والتدخل في السياسة، فإن هذا يعني نهاية الجماعة المدنية، ولا فرق بين المسيحية والإسلام في هذا الصدد. صحيح أن الإسلام لا يعرف مؤسسة مثل الكنيسة، لكن الخلافة تطورت من الناحية العملية لتجمع بين السلطتين الزمنية والدينية. وقد ادعى كل من البابا والخليفة بشكل مباشر، أن سلطته مستمدة من الله، ومن ثم تشابه موقفهما من حرية الفكر وتحرر العقل. «لذلك من الضروري عدم دمج الدين بالسياسة، لأن الأول سوف يصبح خادماً ومبرراً للغايات والأهداف السياسية للدولة»، ولأن المجتمع لن يستطيع أن يتقدم أو يتطور إلا بعد تحديد دور الدين في الضمير الإنساني. «فالتطور هو الدين الجديد للبشرية، والاشتراكية هي نظام الإنسانية المستقبلي»[1]. ويذهب سلامة موسى في تفكيره العلماني إلى حدوده القصوى حين يعلن إيمانه بالاشتراكية العلمية بوجهها الفابي، وبالفكر الماركسي الذي لعب دوراً مهماً في تكوين آرائه الاجتماعية. وعلى الرغم من إيمانه بالاشتراكية، وبالانقلاب الجذري الذي أحدثته الماركسية في مفاهيم العقل البشري، فإنه لم يكن يطمح إلى تحويل مصر إلى مجتمع اشتراكي، بل

البيضاء، ط ٢، ١٩٩١، ص ١٢٢، و ٢٢٦ - ٢٢٧. جدير بالذكر أن بعض الباحثين الغربيين اتهم المفكرين المسلمين بأنهم لم يفهموا جوهر الحضارة الأوروبية بعمق، كما صرح بذلك اللورد كرومر والمستشرق جب. انظر الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة كامل سليمان. دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٥٤، ص ٩٢.

(١) سلامة موسى: حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، مطبعة دار الهلال، القاهرة ١٩٢٧، ص ٢٤.

أراد أن تكون آراؤه «خميرة تختمر بها الأفكار إلى حين تستعد البلاد للاشتراكية»[1]، إذ إن مصر لم تكن يومها مهيأة لمثل هذه الأفكار. وكانت البورجوازية الصغيرة التقدمية التي كان سلامة موسى أحد أصواتها، تخاف من تبني الاشتراكية بشكل علني وصريح أمام الجماهير الواقعة تحت التأثيرات المختلفة للقوى الدينية والسياسية المحافظة. أعلن سلامة موسى ذلك صراحة في كتابه «تربية سلامة موسى» فقال: «ومع أني في كتابي «هؤلاء علموني» قد ذكرت عشرين من الأدباء والعلماء والمفكرين الذين وجهوا نشاطي الذهني وربوا نفسي، فإني لم أذكر معهم كارل ماركس داعية الاشتراكية. والآن (١٩٥٧) أحب أن أعترف أنه ليس في العالم من تأثرت به وتربيت عليه مثل كارل ماركس، وإنما كنت أتفادى ذكر اسمه خشية الاتهام بالشيوعية»[2].

جدير بالذكر أن سلامة موسى كان أول من أصدر كتاباً عقائدياً عن الاشتراكية (١٩١٢) وأحد مؤسسي الحزب الاشتراكي المصري عام ١٩٢٠ مع عبد الله العناني وحسني العرابي. إلا أن هذا الحزب لم يعمر طويلاً، ولم يلعب أي دور في نشر الفكر الاشتراكي في مصر، لكن سلامة موسى ظل حتى أواخر أيامه متشبثاً بمضمون خطابه النهضوي العلماني، ومدافعاً عنه بقوة وعناد.

جماعة العصور

اتخذ التيار العلماني وجهة جديدة مع جيل من الباحثين العرب أكثر راديكالية وجرأة في انتقاد الدين ومقدساته ممن سبقهم، أطلق عليهم لقب «جماعة العصور»، نسبة إلى مجلة «العصور» التي أسسها اسماعيل. مظهر عام ١٩٢٧ لتكون منبراً لأفكار هذا التيار[3].

---

(١) جذور الاشتراكية: سلامة موسى ونقولا حداد، طبعة جديدة، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٤، ص ٢٥.

(٢) سلامة موسى: تربية سلامة موسى، القاهرة ١٩٥٨، ص ٢٦٩.

(٣) راجع مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٢٣٥.

كان مظهر (١٨٩١ ـ ١٩٦٢) الذي درس في القاهرة ولندن، وتأثر بخاله لطفي السيد ويعقوب صروف، قد كتب مقالاً في المقتطف عام ١٩٢٦ بعنوان «النمط العلمي في التفكير»، قال فيه إن اهتمام المفكرين العرب والمسلمين بالموضوعات المثالية المجردة بدل الاهتمام بقضايا الحياة الواقعية، جعل النمط الغيبي لا الوضعي هو السائد في تفكيرهم الماضي والحاضر، وأن أحداً من هؤلاء المفكرين المعاصرين لم يستخدم الطريقة العلمية الواقعية (طريقة كونت) لبحث قضايا مجتمعاتهم المعاصرة رغم التقدم العلمي الذي عرفه العالم في أيامهم. وقال، متوقعاً الصدام بين النمطين الغيبي والواقعي اليقيني وحتمية انتصار النمط الثاني: «إنني أتوقع، وعسى أن يكون ذلك قريباً، أن الخطوة التي خطوناها في سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبي إلى وضح الأسلوب اليقيني سوف تقودنا سعياً إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادماً يثير في جو الفكر عجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبي وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمه، وتترك الأسلوب اليقيني قائماً بهامة الجبار القوي الأصلاب مشرفاً على الشرق، وقد هبّ من رقاد القرون، ليسير في الدروب التي سهلت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء. . .» وقد اتهم ثورة عرابي وثورة عام ١٩١٩ بأنهما لم تأتيا بمبادىء وضعية كتلك التي جاءت بها الثورة الفرنسية وأدخلتها على الفكر الأوروبي. وخلص إلى القول بأنه رغم جهود المفكرين العرب المعاصرين للانعتاق من قيود التفكير التقليدي، فإن آراءهم التحديثية (وهو يقصد طه حسين وعلي عبد الرازق بصورة خاصة) لم تتبلور في حركة وضعية[1].

صدر العدد الأول من مجلة العصور عام ١٩٢٧ أي بعد عام من صدور كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي». وقد جاء في افتتاحية هذا العدد التي كتبها مظهر، أن المجلة ستخصص للآداب والعلوم والفلسفة، وأنها ستبحث في شؤون الساعة متحررة من جميع الآراء والنظريات المسبقة التي طالما قيدت

---

(١) المقتطف، المجلد ٦٨ (١٩٢٦)، ص ١٣٧ ـ ١٤٥. راجع أيضاً كتاب سليمان مظهر: تاريخ الفكر العربي، القاهرة ١٩٢٨، ص ٩١ ـ ١٠٢.

الكتاب ومنعتهم عن قول الحقيقة بحرية. وحدّد مهمة المجلة في ميدان النقد بأنها ستتوخى التحليل الموضوعي الذي لا تقيده أية عوامل خارجية أو سياسية كالتي منعت الكثيرين من الكتاب والأدباء عن القيام بواجباتهم تجاه الجمهور، داعياً الناس إلى تحرير عقولهم من أنماط الفكر التقليدي وتبني وسائل نقدية حديثة. أما الهدف النهائي للمجلة كما حدده شعارها بصراحة فهو «التنديد بأنماط الفكر الديني والتقليدي»[1]. وقد انعكس هذا الشعار على موضوعاتها التي كتبها بعض المثقفين وعلى أسلوبها النقدي الحر في معالجة قضايا المعتقدات الدينية كما لو أنها «مجموعة من الأساطير»[2].

كان إسماعيل مظهر من أجرأ الكتاب الذين تناولوا هذه المعتقدات بالنقد والتحليل، مدعياً في مقال كتبه عن «علاقة الإنسان بالله» بأن خيال الإنسان هو الذي اخترع فكرة الله، بطريقة تعكس صورته، متسائلاً عن سبب اختيار الله أنبياءه من منطقة واحدة في الشرق تقع «بين جبال طوروس والمحيط الهندي، وبين البحر المتوسط والخليج العربي؟ ولماذا سمح الله لشعوب أخرى أن تتبع «الأنبياء المزيفين» أمثال بوذا وكونفوشيوس، وجعلها تنخدع بهم؟ إن هذه المفاهيم الخاطئة، كما يقول هي التي دفعته إلى الإيمان بالفكر الحر الذي تبناه المفكرون الأوروبيون منذ عصر التنوير»[3].

كتب مظهر في مجلته مقالات قصيرة حول قضايا عصره، وحول مؤلفات صدرت سابقاً أو حديثاً، مثل مؤلفات طه حسين، التي قال إنها تفتقر إلى الموضوعية، خاصة في كتابه عن الشعر الجاهلي حيث عجز عن تقديم براهين كافية عن فروضه التي أوردها في الكتاب. ثم ينتقد بعض الأخطاء الواردة في الكتاب المذكور والناجمة عن اعتماد المؤلف على المستشرقين إلى حد بعيد بدلاً

---

(١) العصور، المجلد الأول (١٩٢٧)، ص ١ - ١٦.

(٢) راجع مقال عمر عنابة، «تاريخ الدين والأفكار التقليدية» في مجلة العصور، المجلد الرابع (١٩٢٩)، ص ٢٤٦ - ٢٤٩، ومقال حسين محمود: التجارب الدينية «والمؤمنون» في المصدر نفسه، ص ٢٦٠ - ٢٦٥، و ص ٤٣٣ - ٤٣٦.

(٣) العصور، المجلد الثاني(١٩٢٨)، ص ٩١٣ - ٩٣٤.

من الاعتماد على المصادر العربية[1]. وانتقد أيضاً كتاب عباس محمود العقاد عن «الله» قائلاً بأنه كتب بأسلوب غير موضوعي ومقيد بالعقيدة الإسلامية، ودحض الأسس التي استند عليها العقاد في تفسيره الإيمان بالله مدعياً بأن ليس هناك إثبات يقيني على وجود الله[2]. ويتناول مظهر بالنقد أيضاً الشيخ محمد رشيد رضا صاحب المنار الذي هاجم بعض كتاب «العصور» (دون أن يسميهم) «لأقوالهم التي تنطوي على الإلحاد والتهجّم على الدين»، فقال مظهر متهكماً: «ما أتفه الظهور بمظهر المدافع عن الإسلام حين يعيش (أي رشيد رضا) على الذهب الذي أغدقه عليه ابن سعود، من جراء تأييد حكمه التقليدي في الجزيرة». ثم ذكّر رشيد رضا بالحياة الخاصة التي يعيشها بعض العلماء الذين ينتمي إليهم، والذين لم ينتقدهم رغم سلوكهم المهين، بل أقدم على مهاجمة من زعم بأنهم ملحدون يفسدون عقل الشباب بتحويلها عن التفكير بأمور الدين. وسأل رشيد رضا: «أفلا تعتقد يا سيدي الأستاذ أن هذا الشيخ وأمثاله شر على الإسلام والمسلمين من ملاحدة المجددين»[3]. ولم يقتصر نقد مظهر على المؤلفين العرب بل امتد إلى بعض مفكري الغرب الذين اهتموا بقضايا الدين والإيمان أمثال أوليفر لودج مؤلف كتاب «العقل والإيمان»، وويل ديورنت مؤلف الكتاب الموسوعي «قصة الفلسفة»، وفرنك كرين مؤلف كتاب «لماذا أنا مسيحي». وقد استغرب مظهر كيف يصرف الناس وقتاً طويلاً في مثل هذه المسائل الدينية العقيمة والمثيرة للجدل[4].

استقبلت مجلة «العصور» وموضوعاتها وكتابها بترحاب كبير من مثقفي الفكر الحر في العالم العربي منذ صدورها، ومع أنها لم تعمر أكثر من أربع سنوات إلا أن تأثيرها في بث الفكر العلماني والتشجيع عليه كان كبيراً[5].

---

(١) اسماعيل مظهر، في النقد الأدبي، بيروت ١٩٦٥، ص ٦٩ ـ ٧٣.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٧ ـ ٣١.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٠٥ ـ ١١١.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٧ و ١٤٩ ـ ١٥٢ و ٩٣ ـ ٩٥.

(٥) مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٢٣٧.

فقد كان كتابها متحررين من أي التزام سياسي أو وظيفي يقيد حريتهم الفكرية، كما تجنبوا الخوض في القضايا السياسية ليبتعدوا عن ضغط الأحزاب المتناحرة وهجمات رجال الدين المحافظين كما حدث لطه حسين وعلي عبد الرازق، وقد تعرض هذان المفكران لنقد أحد كتاب المجلة، الذي قال عن علي عبد الرازق «إنه لم يتجرأ في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» على القول بأن الإسلام لا يقوم على أسس راسخة، وبأنه لا يمكن أن يكون أساساً لحياة ديموقراطية حقيقية، وبدلاً عن ذلك دعا إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية». وتساءل الكاتب؛ لماذا لم يقل عبد الرازق بوضوح بأن مصادر السلطة في الإسلام لم تعد صالحة للعصر الحديث، وبأن المبادىء الديموقراطية الغربية أرقى من المبادىء الإسلامية؟ أما طه حسين فلم يتجرأ في كتابه «في الشعر الجاهلي» على الإدلاء بآراء واضحة حول مضمون القرآن ومصدره؟ فإن كان غير مؤمن بأن القرآن أنزل وحياً على النبي فلماذا لا يجرؤ على إعلان ذلك؟ ولماذا لم يكن لدى هذين المؤلفين جرأة الإفصاح عن أفكارهما إذا كانا مقتنعين بصحة ادعاءاتهما؟[1]. وعلى الرغم من الحظر الذي فرضته المجلة على نفسها لكي تتجنب الصدام مع رجال السياسة والدين، فإن ذلك لم يجدها نفعاً إذ هاجمتها الفئات الدينية لاتجاهاتها الالحادية، وانتقدها المجددون لصرامتها في النقد، وندد بها المعتدلون لقبولها الفكر الغربي دون تمييز[2]. ولم تستطع المجلة الاستمرار أكثر من أربع سنوات بسبب صعوبات مالية جعلت صاحبها يوقفها عن الصدور وينسحب من عالم الفكر والثقافة إلى قريته حتى نهاية الحرب العالمية الثانية حيث عاد إلى عالم الكتابة بتفكير جديد عبّر عنه في المقتطف الذي تولى الإشراف على تحريرها من عام ١٩٤٥ حتى توقفها عن الصدور عام ١٩٤٩. كتب فيها عن الإسلام والعروبة وقرنهما معاً، متخلياً عن تفكيره العلماني المتغرب، وتعصبه للقومية المصرية، مؤكداً على أنه «ينبغي لكل عربي أن يكون في دخيلة نفسه عربياً روحاً ونفساً، مثله الأعلى آداب الإسلام وسياسته الدنيوية، سياسة العرب وسياسة الإسلام»، لأن هذا المثل

---

(١) العصور، المجلد الثاني (١٩٢٨)، ص ١١١٣ ـ ١١١٤.

(٢) مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العلم العربي، ص ٢٣٧.

الأعلى «يوحي إليك بأنك إن لم تكن حراً فلست بعربي ولا بمسلم، وأنك إذا لم تكن مستقلاً فلست بعربي ولا بمسلم. . . فإذا قال أحدنا جامعة إسلامية فإنما يعني جامعة عربية روحها إسلامية، وإذا قال أحدنا جامعة عربية فإنما يعني جامعة إسلامية روحها عربية، وكل قول يباين هذا القول خطأ، وكل منزع يخالف هذا المنزع شعوبه خسيسة»[1]. وقد كتب هذا الكلام عندما كان البحث جار لإنشاء جامعة الدول العربية لتكون رباطاً يشد العرب فيما بينهم.

هناك مثقف مرموق آخر ارتد أيضاً عن علمانيته واعجابه بالغرب وأخذ يكتب في العروبة والإسلام ويهاجم الغرب والمتغربين وعلى رأسهم طه حسين وسلامة موسى وحسين هيكل، ويتهمهم بأنهم أسرى للفكر الأوروبي، وجهلة بخصائص أمتهم ودينهم. إنه منصور فهمي الذي قال: «إن هناك فرقاً بعيداً شاسعاً بين من يأخذ عن غيره ويستعين بطرائق هذا الغير، وبين من يأخذ عن الغير ليركن إلى ما يأخذه فيعطل قواه المواتية ونشاطه الكمين. وشتان بين من يأخذ سلاح الغير ليقهره به وبين من يتخذ سلاح الغير ليكون له إماماً. . فنحن وفق مقومات فكرنا العربي الإسلامي لا نقبل عيوب الحضارة الغربية ونواجهها مواجهة الإصلاح والنقد حتى نقارب بين المثل الأعلى لأمتنا وبين الواقع. والمفكر يجب أن يعيش عصره ـ هذا إيماني ـ ولكنه مكلف بتحويله إذا انحرف، والتحفظ على اندفاعاته وتعديل المجرى أمامه ليصل إلى الغاية المثلى. والغايات الصلب والكبرى للأمم لا تتم دفعة واحدة، ولكنها تتم على مراحل ولا يمكن أن تنتقل أمتنا العربية من واقعها الذي يقف الآن في مرحلة الجزر إلا على مفهوم واضح ببناء أساس فكري روحي سليم يمكن أن يواجه القيم والأفكار القادمة من الشرق أو الغرب حتى لا تجرف كياننا ولا تجعلنا ممسوخي الشخصية»[2].

---

(١) المقتطف، عدد ابريل ١٩٤٥، المقال بعنوان «بلاد العرب للعرب»، ص ٣٠٩ ـ ٣١٢.

(٢) راجع النص الكامل في كتاب أنور الجندي، يقظة الفكر العربي، مرحلة ما بين الحربين، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٧.

وعلى الرغم من هذا التركيز على الهوية الضائعة والشخصية المسلوبة «للأمة العربية» أمام تدفق القيم والأفكار من الشرق والغرب، فإن العامل الحاسم الذي قاد بعض هؤلاء «المرتدين» إلى الموقف الذي وصلوا إليه، هو الحالة اللاعقلانية التي كان يعيش فيها المجتمع العربي في ذلك الحين، وعدم ترافق دعواتهم العلمانية مع تطورات اقتصادية واجتماعية وعلمية وفكرية تؤيد طروحاتهم كما حصل في أوروبا، وقد وعى الطهطاوي بعمق هذه الحقيقة حين قال: بأن بناء مصر الحديثة لا يمكن أن يتم إلّا بالحرية والعدالة والمساواة والفكر والمصنع. فالحرية والعدالة والمساواة هي أساس الديموقراطية ومبادىء حقوق الإنسان في الدول الحديثة، كما وأن عقلانية الفكر هي أساس الشرائع والعلوم والمخترعات في المجتمعات المتطورة... وكي تزدهر تلك المبادىء وتترسخ في نسيج المجتمع لا بد من التصنيع الذي هو العامل الحاسم في تقويض مفاهيم البنيان الاجتماعي والاقتصادي القديم لتلك المجتمعات وخلق مفاهيم وعلاقات اجتماعية جديدة. وعندما طرحت النخبة العربية فكرها العلماني لم يكن أي عنصر من هذه العناصر متوفراً في مجتمعاتهم، فكان من الطبيعي أن تصطدم أفكارهم مع أنماط الفكر السائد التي نسجتها عصور الانحطاط، وأن يرتد معظمها إلى أحضان الإسلام وفق مفاهيم تتلاءم مع روح العصر ومجرى الفكر الفلسفي والتاريخي المتسرّب من الغرب، عن طريق العلم والاقتصاد والسياسة والأدب، وعن طريق قوة التعليم العلماني وطغيان وسائل المواصلات والإعلام الحديثة وبعض مظاهر التصنيع[1].

والذي لم يدركه معظم العلمانيين العرب جيداً هو أن الأوروبيين لم يأتوا إلى أرض مصر والبلاد العربية مبشرين طوباويين بحضارتهم الجديدة، وبعظمة الفكر الإنساني واكتشافاته العلمية التي نبتت في أرضهم، بل كانوا تعبيراً عما وصلت إليه تلك الحضارة من التقدم الصناعي والتطور الاقتصادي بحيث أفرزت مع التطور الجدلي لمعطياتها الانتاجية وجهاً نقيضاً لتوجهها الإنساني إبان

---

(١) ش. أ. و. جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة كامل سليمان، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٥٤، ص ٩٦.

عصر النهضة «وهو الاستعمار الذي شوّه مبادىء الثورة البورجوازية ونقض أفكارها عن الديموقراطية والبرلمان والدستور والقانون ومبادىء حقوق الإنسان. فلم تعد بلاد الشرق بالنسبة إلى الأوروبيين، بما فيها البلاد العربية والإسلامية، تراثاً حضارياً يستحق الاحترام والاهتمام، بل أصبحت مصدراً لاستيراد المواد الخام، والأيدي العاملة الرخيصة لمصانعهم، وسوقاً لاستهلاك بضائعهم المصنعة»[١]. وكانوا أكثر صراحة ووضوحاً عندما قالوا: «لا مجال للمصالحة بين أفكارهم العلمية والإسلام، وأن الحل الوحيد لوقف انهيار المجتمعات الإسلامية يتراوح بين وجوب اهتداء المسلمين إلى المسيحية، أو اعتناقهم قيمها الخلقية». وادعوا أيضاً أن معارضة الإسلام لقيم الحضارة الغربية هي السبب الرئيسي لتهافت مجتمعاته وتخلفها. وبالتالي على كل الذين يطمحون إلى التقدم والانعتاق من قيود الجهل والفقر والتخلف أن يرضخوا لقوى التغريب التي اكتسحت العالم كله كإعصار لا يمكن صده[٢].

أفزع هذا الدمج بين المسيحية وأسباب التقدم، المسلمين المثقفين بثقافة غربية، من عنصرية طاغية يمارسها الغرب ضد العرب والمسلمين بصورة خفية أو معلنة، هدفها تهميش الإسلام ومحو شخصيته ودمجه نهائياً بالحضارة الغربية ومثلها المسيحية. وقد ساعد في هذا التصور انحلال الرابطة بين المسلمين وشريعتهم تحت ضغط الأفكار الغربية، وإحلال قوانين مدنية مكانها، غير مستمدة من القرآن، لتنظيم مصالحهم المدنية وحاجاتهم الدنيوية[٣].

في هذا المناخ ولدت حركة ارتداد معظم العلمانيين المسلمين عن أفكارهم العلمانية والعودة إلى أحضان الإسلام. وفي هذا المناخ أيضاً عاد تيار الفكر التوفيقي إلى الظهور، كما عاد التيار الديني إلى الواجهة ليباشر نشاطه عبر جمعيات وحركات شعبية منظمة. إلا أن الفكر العلماني لم ينحسر عن

---

(١) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص ١٣٣.

(٢) مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٥١ - ٦١، راجع أيضاً H.A.R. Gibb, Whiter Islam, P. 334 - 372.

(٣) H.A.R. Gibb, Whiter Islam, PP. 334 - 372.

دائرة الاهتمام، بعد أن أصبح حقيقة راسخة إلى جانب الدين، ودخل في صميم التشريع الدستوري لمعظم الدول العربية المستقلة. وقدر لبعض مظاهره الهامة كالقومية والاشتراكية والماركسية، أن تلعب دوراً حيوياً في تطور العرب السياسي والاجتماعي المعاصر.

التشريعات المدنية

استقلت جميع الدول العربية ونشأت كياناتها السياسية بين عامي ١٩٢٢ و ١٩٦٢، وكان لا بد لهذه الدول باستثناء أقطار الجزيرة العربية[١]. من دساتير تحدد شكل الحكم فيها، وكيفية توزيع السلطات وحقوق المواطنين وواجباتهم. وقد نشأ صراع عنيف بين التيارين الديني والعلماني حول المصادر التي يجب أن تستقي منها هذه الدساتير قوانينها، وكان وضع الدستور المصري عام ١٩٢٣ صورة عن هذا الصراع. وفي الوقت الذي كان الجدل قائماً حول نظرية علي عبد الرازق في الخلافة، أصدر القانوني الشهير عبد الرزاق السنهوري (١٨٩٥ - ١٩٦٧) خلال دراسته الحقوق في باريس كتاباً بالفرنسية[٢] حول هذا الموضوع عام ١٩٢٦، نقض فيه ادعاء علي عبد الرازق بأن السلطة السياسية لم تكن من صلب رسالة الإسلام، وأكد على أن الإسلام دين ودولة، وأن من الممكن تطوير مفهوم الخلافة لتصبح «عصبة للأمم الشرقية» بدلاً من إلغائها. وبموجب هذا التطوير يصبح الخليفة رئيساً فخرياً لاتحاد الدول الإسلامية، بحيث تنحصر سلطاته في القضايا الدينية فقط، بينما تصبح الشؤون المدنية التي تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع، من اختصاص رؤساء تلك الدول والحكومات. واقترح السنهوري في كتابه فصل الأمور الدينية في الشريعة، خصوصاً ما يتعلق منها بالطقوس والفرائض، عن

---

(١) كانت المملكة العربية السعودية وما زالت تطبق الشرع الإسلامي الحنبلي، وكان اليمن زمن أئمته يطبق المذهب الشيعي الزيدي.

(٢) عنوان هذا الكتاب: «ظهور الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية».

الشؤون المدنية والدنيوية، ووضع هذه الشؤون تحت الإشراف المباشر للسلطات المدنية[1].

لم تكن للسنهوري يومها شهرة في عالم القانون، إلا أن هذه الشهرة واتته بعد ذلك ليصبح أعظم المشرعين العرب المعاصرين، وواضع معظم دساتير الدول العربية في عهود استقلالها. إن المنحى الأساسي الذي ضمنه السنهوري في هذه الدساتير هو العلمنة، أي عدم جعل الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي من مصادرها الرئيسية. بدا ذلك واضحاً في مسودة القانون المدني المصري الجديد الذي كلّف بوضعها بالإشتراك مع القانوني الفرنسي «لامبير» غداة إلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر بمعاهدة مونترو عام ١٩٣٧. كان الهدف الأساسي من هذا العمل هو تحقيق الاستقلال القانوني لمصر، فأشار السنهوري إلى ثلاثة توجهات عامة للمشروع، أولها أن يستقي أحكامه من القانون المقارن، أي من سائر التشريعات المتطورة في العالم، على أن تفصم العلاقة بين النص المأخوذ وبين مصدره الأجنبي المأخوذ عنه، فلا يلجأ من بعد لتفسير هذا النص إلى المصدر الذي أخذ عنه، بل يخضع لتفسيرات المحاكم والفقه المصريين من خلال تفاعله مع البيئة المصرية. وثاني هذه التوجهات هو الأخذ عما استقرت عليه أحكام المحاكم المصرية وشروح الفقهاء المنتزعة من واقع المجتمع المصري وعاداته وتقاليده. أما التوجه الثالث فهو الفقه الإسلامي بحيث يؤخذ من أحكامه في حدود ما تصل إليه الدراسات العلمية، مع عدم التقيد بمذهب معين، ومع مراعاة انسجامه مع الهيكل التشريعي العام[2].

كان المصدر الغالب في هذا المشروع هو القانون المقارن، يليه الأحكام المصرية المحلية، ثم الفقه الإسلامي في إطار محدود جداً. وهي المرة الأولى في

---

(١) نقلاً عن مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٢٤٧.

(٢) طارق البشري: المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في كتاب: «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٦٢٨ - ٦٢٩.

التاريخ المعاصر للقانون في مصر يشار فيها إلى الشريعة الإسلامية كمصدر رسمي من مصادر القانون المدني تحت تأثير الأوضاع السياسية والاجتماعية، وسيطرة العناصر المحافظة داخل الطبقة المصرية الحاكمة.

تزامن هذا الاتجاه للسنهوري، الذي بدأه في أوائل الثلاثينات، مع دعوته إلى الاستقلال القانوني والفقهي عن الغرب، والإشادة بالفقه الإسلامي، بما يحويه من خصب وقابلية للتطور إذا ما فتح باب الاجتهاد فيه. وقد ذكر في مقال نشرته مجلة القضاء العراقية في آذار (مارس) ١٩٣٦، أن في هذه الشريعة عناصر، لو تولتها يد الصياغة فأحسنت صياغتها لصنعت منها نظريات ومبادىء لا تقل في الرقي والشمول وفي مسايرة التطور عن أخطر النظريات الفقهية التي نتلقاها اليوم عن الفقه الغربي الحديث[1]. لكن السنهوري لم يأخذ بهذا الفقه عندما أعد القانون المدني المصري عام ١٩٤٨ (عمل به اعتباراً من عام ١٩٤٩) وقاوم كل الاتجاهات التي طالبت باستنباط مبادىء هذا القانون من الشريعة الإسلامية، وأصرّ على اعتماد المصادر العلمانية الغربية بحيث صدر القانون ومعظم بنوده مستمدة من هذه المصادر. وقد أخذت سوريا في نفس العام بهذا القانون. وعندما صدر القانون المدني العراقي عام ١٩٥٦، وكان السنهوري ممن شاركوا في وضعه، جاء مزيجاً من القانون المصري وأحكام الفقه الإسلامي المستخلصة من مجلة الأحكام العدلية، بناء على إصرار العراقيين على ذلك. وفي سبتمبر (أيلول) عام ١٩٦٢ كتب السنهوري عن «القانون المدني العربي» الذي وضعه لمصر قائلاً: «يمكن القول في طمأنينة أن القانون المصري الجديد المدني يمثل الثقافة المدنية الغربية أصدق تمثيل، ويمثلها في أحدث صورة من صورها»[2]. وبذلك يرجع الفضل إلى السنهوري بصورة خاصة في وضع تشريعات مدنية عربية على أسس علمانية تتلاءم مع تطورات العصر والأوضاع الداخلية لكل بلد عربي. وعندما

---

(١) نقلاً عن المرجع السابق نفسه، ص ٦٣٢.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٦٣٠.

يضطر إلى أخذ الفقه الإسلامي كمصدر، يمزجه مع التشريع الغربي ليأتي منسجماً مع السياق العام للقانون[1].

الفكر الاشتراكي والماركسي

تعرف المثقفون العرب على الاشتراكية والأفكار الماركسية مع نهاية القرن التاسع عشر، إلا أن العامل الفعال الذي ساعد في نشرها وشكل مرحلة جديدة في تطور الفكر السياسي والاجتماعي العربي هي الجماعات والأحزاب الاشتراكية الشيوعية التي ظهرت ونمت تحت تأثير الثورة الروسية عام ١٩١٧[2]. فقد أعار قادة هذه الثورة اهتماماً خاصاً للعالم الإسلامي وحاولوا التقرّب من أتباعه، ضمن استراتيجية بعيدة المدى لنشر مبادىء ثورتهم في المجتمعات المتخلفة والمستعمرة بدءاً من إيران وتركيا المتجاورتين، فنشروا بنود معاهدات الحرب السرية التي وقعها القيصر مع الدول الأوروبية، وتنازلوا عن أية امتيازات أو حقوق لروسيا في البلاد الإسلامية وغيرها بموجب هذه المعاهدات، وأعلنوا بأن الثورة الروسية ستكون خصماً عنيداً للاستعمار، وبداية لمرحلة جديدة في تاريخ العالم سيتاح فيها لجميع الشعوب المستعمرة بأن تنهض وتتخلص من الاستعمار والرأسمالية والتخلف. ووعد أولئك القادة مواطنيهم من المسلمين في آسيا الوسطى باحترام مساجدهم وعقائدهم وبمساعدتهم على التخلص مما هم فيه من بلاء سياسي واقتصادي واجتماعي. فكان لهذه الوعود صدى طيباً في الأوساط الإسلامية الروسية دفعها إلى القول بأن النظام الشيوعي الجديد ينسجم انسجاماً تاماً مع القرآن وشرائع الإسلام. وشبهوا لينين بالنبي محمد، وقارنوا بين العقيدة الشيوعية وتعاليم الإسلام[3].

لم يعهد المسلمون مثل هذا الإطراء من الأوروبيين منذ الإعلان الذي وجهه نابليون بونابرت إلى المسلمين عند وصوله إلى مصر عام ١٧٩٨ وادعى

---

(١) مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٢) ز.ل. ليفين، الفكر السياسي والاجتماعي الحديث، ص ٢٦١.

(٣) مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

فيه أنه جاء لإنقاذهم مما هم فيه من البلاء العثماني والتخلف. وقد مهّدت تلك الوعود السبيل أمام الأفكار الاشتراكية والشيوعية للانتشار البطيء والصعب في المجتمعات العربية، خاصة بين المثقفين والطلاب والأقليات الدينية والعرقية من خلال ثلاث مراكز سرية في بادىء الأمر، سرعان ما ظهر نشاطها إلى العلن، وهي مصر وفلسطين ولبنان[1].

لم تكن الشروط الموضوعية لانتشار الفكر الاشتراكي والماركسي على الصعيد الشعبي قد توافرت بعد في البلاد العربية مع بدايات القرن العشرين إذ لم يكن فيها حركة صناعية حديثة تتولد عنها طبقة عمالية أو بروليتارية كبيرة لها مطالب وطموحات، بل كانت تدور كلها في فلك الرأسمالية العالمية ومخططاتها وأفكارها المعبّر عنها داخلياً بالطبقة البورجوازية الناشئة، وكانت أية أفكار تتناقض مع مصالحها تعتبر دخيلة تستحق المكافحة والاضطهاد. ولهذا السبب كانت الفرق والجماعات الماركسية والاشتراكية تتحرك أحياناً كثيرة في نطاق من السرية التامة خوفاً من الملاحقة والاستئصال[2]. إلا إنه من الثابت تاريخياً أن هذه الأفكار بدأت تتسرب إلى المجتمعات العربية الأكثر تطوراً يومئذ (مصر وسوريا) منذ نهاية القرن التاسع عشر، ثم أخذت تترسخ بعد الحرب العالمية الأولى ونجاح الثورة الروسية عام ١٩١٧، إلى أن قامت الثورة المصرية عام ١٩٥٢، فجعلت من الاشتراكية ايديولوجيتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية حتى وفاة قائدها جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠.

كان المدرس المصري مصطفى المنصوري (١٨٩٠ -   ) أول من عرض مبادىء الفكر الاشتراكي والماركسي في كتابه «تاريخ المذاهب الاشتراكية» الذي نشره في القاهرة عام ١٩١٣ وضمنه شروحات مبسطة للأفكار الاشتراكية، خاصة نظرية فائض القيمة كمصدر للتراكم الرأسمالي، مع شرح لجوهر الاشتراكية العلمية وأهدافها، معتمداً بالكامل على مؤلف

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٢) مكسيم رودنسون: الماركسية والعالم الإسلامي، ترجمة كميل داغر، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٢، ط ٢، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

فردريك انجلز «تطور الاشتراكية من الطوباوية إلى العلم». إلا أنه استبعد من شرحه أي ذكر للصراع الطبقي كمحرك أساسي للتطور الاجتماعي. وسبب هذا الاستبعاد ميل الكاتب إلى الفكر الاصلاحي للاشتراكيين الأوروبيين ضمن أطر التشريع البورجوازي[1]. فهو يذكر أن هؤلاء الاشتراكيين يحيون في سلام مع حكوماتهم، ويضغطون عليها من أجل بعض التنازلات لمصلحة الكادحين. واعتقد بإمكانية تطبيق الاشتراكية في مصر عن طريق تأميم وسائل الإنتاج والأراضي الزراعية ووسائل النقل والخدمات العامة وغيرها بشكل تدريجي، مع دفع تعويضات، وأن من الوسائل الفعالة في هذا المجال زيادة الضرائب على الشركات، وفرض ضريبة تصاعدية على الدخل. والملاحظ أن المنصوري لا يعتنق المواقف الماركسية الثورية لاعتقاده بأن ظروف الدعوة للأفكار الاشتراكية ما زالت غير متوفرة في المجتمع المصري، وبالتالي ليست فيه مزاحمة رأسمالية ولا مصاعب مالية حادة تتوالد منها التوترات الاجتماعية. لذلك يقترح جملة من الاصلاحات الليبرالية الديموقراطية التي «تستهدف تعزيز النظام البرلماني ـ الدستوري وتوفير حقوق المرأة، وتوزيع الأراضي البور على الفلاحين الفقراء لقاء مبالغ تسدد على آجال طويلة، وتحديد حد أدنى لأجرة العمل، وتطوير التعليم المدرسي، وتقييد معدلات الربح بنسبة خمسة في المئة»[2].

من الواضح أن تفكير المنصوري الاشتراكي لا يختلف كثيراً عن مفاهيم الشميل وفرح انطون وسلامة موسى، ويدخل في عداد هذا الرعيل أيضاً اللبناني نقولا حداد الذي عاش في مصر وأصدر عام ١٩٢٠ كتاباً عن الاشتراكية، كان من ضمن فصوله بحثاً بعنوان «مصير العالم إلى الاشتراكية» قال فيه إن انتصار الاشتراكية حتمي ليس في أوروبا وحدها، بل في العالم بأسره مهما طال الزمن، وأن لا مهرب للمجتمع الإسلامي من هذا المصير.

---

(١) ز.ل. ليفين: الفكر السياسي والاجتماعي الحديث، ص ٢٩٠.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٢٩٠. انظر أيضاً، مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

والملفت للنظر أن الكتاب صدر عن دار الهلال في وقت كانت مجلتي الهلال والمقتطف تسفهان أهداف الاشتراكية وتعددان «مفاسدهـا». وقد تصـدّرت صفحات الكتاب كلمة دار الهلال التي جاء فيها: «قد أصبح للاشتراكية شأن عظيم في حياة الشعوب الغربية ولا سيما بعد الحرب العظمى، فجدير بقراء العربية أن يطلعوا على حقيقة هذا المذهب وقضاياه ومراميه إلى غير ذلك من المباحث. . . ولما كانت اللغة العربية تفتقر إلى كتاب في هذا الموضوع طلبنا إلى الكاتب الكتابة في هذا المجال». ثم يعلن الكاتب في نهاية الكلمة أن غاية الكتاب ليست الدعـوة إلى الاشتراكيـة أو الحث على الانخـراط في سلك الأحزاب الاشتراكية»[1]، وهي تهمة كان يتجنبها معظم المثقفين العرب. إلا أنه تحت تأثير المناخ الثوري الذي عاشه العالم بعد الثورة الروسية الاشتراكية عـام ١٩١٧، وبسبب انتشار الحـرمان الاجتمـاعي الذي عبّـر عن نفسه بإضرابات وانتفاضات واضطرابات مستمرة، شرع بعض أولئك المثقفين بالفكر الاشتراكي العلمي في التعبير عن آرائهم صراحة وتأليف أحزاب شيوعية تحمل الفكر الماركسي إلى الصعيد الشعبي. في هذا المناخ تألف الحزب الشيوعي المصري عام ١٩٢٢، وصدرت في نفس العام أول ترجمة عربية حرفية لكتاب لينين «الدولة والثورة» بقلم أحمد رفعت. وتعتبر هذه الترجمة بداية لمرحلة جديدة في تاريخ الحركات الاشتراكية وفي انتشار الفكر الماركسي اللينيني في الوطن العربي، بعد أن كانت الأفكار الماركسية ترد عرضاً كجزء من الأفكار الاشتراكية، وكثيراً ما كانت تنتقل مشوهة أو غير مفهومة[2].

صدرت ترجمة الكتاب بعنوان «مذكرات لينين عن الحروب الأوروبية ماضيها وحاضرها»، أي مغايراً لعنوانه الأصلي، وربما كان هدف المترجم من وراء ذلك استثارة انتباه القراء لشراء الكتاب. إلا أنه يعلن بعد ذلك بأن الهدف الرئيسي من الترجمة هو «الوقوف على مختلف الأفكار في العالم الراقي

---

(١) نقولا حداد: الاشتراكية، دار مجلة الهلال، مصر ١٩٢٠، المقدمة.

(٢) عبد الله حنا، الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان (١٩٢٠ ـ ١٩٤٥). دار التقدم العربي، دمشق ١٩٧٣، ص ١٣٠ ـ ١٣١ و ١٣٥.

حتى لا نبقى في مؤخرة الشعوب المستنيرة التي تطلب حقوقها بعقل وعلم، فإن أعظم خدمة يمكن تقديمها لأبناء الوطن هي تغذية عقولهم بالأفكار الحديثة وتركهم يتخيرون الصالح لهم»[1]. ويهاجم المترجم الاستبداد والاستعمار ويشيد بلينين «كعدو لدود لدول الاستعمار» فيقول:

«إن الحرب الكبرى التي قلبت كيان العالم الأرضي وقضت على أعظم دول الاستبداد والاستعمار، وتوشك أن تقضي نتائجها على البقية الباقية في هذه الدول المتحكمة في رقاب العباد، والمستأثرة بالسلطة المطلقة سواء في بلادها أو في البلاد التابعة لها، قد أبرزت لنا من عالم الخفاء رؤوساً كبيرة كانت تعمل بتؤدة وحزم وعلم لانقاذ شعوبها من سيطرة أفراد قلائل يتحكمون فيها... ولما كان لينين رئيس حكومة السوفييت الآن واحداً من بناة هيكل العقيدة البولشفية من تلك الرؤوس الكبيرة التي طبقت شهرتها الآفاق شرقاً وغرباً، وهو لا يزال إلى اليوم من أهم العاملين قولاً وفعلاً على تحرير النوع الإنساني من الخضوع للسلطة الفردية ومن عبادة القوة الغاشمة، وهو لهذه الصفة العدو الألد لدول الاستعمار، فقد رأيت أن أنقل إلى جمهورنا هذا الكتاب الذي أودع فيه لينين خلاصة أفكاره التي حملته على قلب كيان دولة الاستبداد القيصري»[2]. ويبدو من خلال كلمة أخرى أعقبت كلمة المترجم ومغفلة التوقيع (ربما كانت كلمة ناشر الكتاب)، أن كاتبها كان ملتزماً بالفكر الاشتراكي الماركسي، وأنه هو الذي دفع أحمد رفعت لترجمة الكتاب بغية نشر الفكر الاشتراكي كما توحي بذلك كلماته التالية:

«لقد خاضت الصحف كثيراً في سيرة لينين وأوردت عنه الأنباء الجمة لأن من الممكن اعتباره أعظم رجل على وجه الكرة الأرضية في الوقت الحاضر... لينين مثل ماركس ترك المحاماة عن الأشخاص إلى مهنته الحقيقية وهي المدافعة عن الإنسانية المظلومة المضطهدة المعذبة.... كما بدأ الدفاع عن عضو الإنسانية المعذب في وطنه وهو الطبقة المستعبدة من شعبه...»

---

(١) المرجع السابق. ص ١٣٥.

(٢) نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٣٢.

«والرجل في مأكله وملبسه ومسكنه ملتزم منتهى البساطة... ولا هم له إلا نشر مبادئه الحرة التي ترمي إلى تحرير العالم بأسره من نير الاستعباد وتجعل كل الناس إخواناً متساوين»[1].

الأحزاب السياسية والمسألة الاجتماعية

لم تكن المسألة الاجتماعية، ومحورها العدالة الاجتماعية، في صميم برامج الأحزاب السياسية الليبرالية التي أنشأتها وقادتها الطبقة الوسطى في البلاد العربية إثر انتهاء الحرب العالمية الأولى. كانت جهودها منصبة على إزالة الاحتلال الأجنبي، والقضاء على الاقطاع المحلي من ناحية، ثم تحقيق الحريات المدنية والمشاركة السياسية وانشاء مؤسسات الحكم الديموقراطية على الطريقة الغربية من ناحية أخرى. ونقصد بالمسألة الاجتماعية جوهرها الأساسي، أي العدالة الاجتماعية التي تهدف إلى منع الظلم والاستغلال بكل أشكاله، وإلى تقليص البؤس الإنساني، وحفظ كرامة الإنسان، وهي لذلك تقوم على:

أ ـ المساواة بين أبناء المجتمع الواحد في تكافؤ فرص الحياة، أي «ألا يترتب على صدفة المولد في فئة معينة أو طبقة معينة أو جنس معين أو سلالة معينة أي تفاوت في المعاملة داخل المجتمع نفسه، بما في ذلك فرص الرعاية الصحية والمسكن والتعليم والعمل، وتقلد الوظائف العامة وممارسة الحقوق المدنية والسياسية».

ب ـ العدالة التوزيعية، أي أن يحصل الذين يقومون بالأداء نفسه على نصيب متساو من التقدير المادي والمعنوي.

جـ ـ التضامن الاجتماعي: أي أن يتضامن المجتمع ويتكافل مع أولئك الذين يبدون استعداداً للعمل لكن الفرص لا تتوفر لهم لأسباب خارجة عن إرادتهم، مما يحرمهم من عائد مادي أو معنوي يمكنهم من الحياة الكريمة، «فيكفل المجتمع لهم ما لم يستطيعوا أن يكفلوه لأنفسهم ولو في حدوده الدنيا»[2].

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٣٣.

(٢) سعد الدين إبراهيم: المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، بحث قدم إلى =

كان الاعتقاد السائد لدى القيمين على تلك الأحزاب أن الحصول على الاستقلال وإقامة حكومة ديموقراطية منتخبة من الشعب كفيل بإصلاح مجتمعها والقضاء على مظاهر التخلف فيها. وعلى الرغم من مواقفها العلمانية تجاه الأقليات الدينية والقومية، فإن رؤيتها للمسألة الاجتماعية لم تتعد الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي بمعناه العام، كنشر التعليم، وتحسين أوضاع المرأة، والقضاء على بعض العادات والقيم القديمة[1]. وهذا ما فعله حزب الوفد في مصر ما بين ثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢، حيث قاوم أية خطوات لتحديد الملكية الزراعية، والقضاء على الاقطاع والاستغلال وتحسين وضع العمال والفلاحين... وهذا ما فعله حزب «الأهالي» في العراق (تأسس عام ١٩٣١)، الذي نادى بالديموقراطية البرلمانية وبالإصلاح الاجتماعي العام، ورفض مقولة الصراع الطبقي لاعتقاده بأنه «يشتت جهود الأمة». ولم يخرج عن هذا النطاق حزب «عصبة العمل القومي» في سوريا (تأسس عام ١٩٣٥)، إذ ركّز في برنامجه على الاستقلال الوطني والديموقراطية والعلمانية والإصلاح الاجتماعي السطحي لا الجذري. وعندما أتيحت الفرصة لبعض هذه الأحزاب للوصول إلى السلطة، تحالف قادتها مع القوى التقليدية القديمة في الريف والمدن للوقوف في وجه مطالب الفئات الاجتماعية - الاقتصادية الجديدة المتمثلة في الطبقة الوسطى الصغيرة والعمال والفلاحين بعدما ارتبطت مصالحها الاقتصادية والسياسية بالقوى الاستعمارية المهيمنة التي ادعت تلك الأحزاب الليبرالية بأنها جاءت لمحاربتها[2].

وإذا كانت المسألة الاجتماعية بمعناها العميق شبه مهملة في الرؤية

---

* ندوة «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي»، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة من ٢٤ - ٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٤. ونشرت أبحاثها في كتاب عنوانه «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي» (الأصالة والمعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٤٧٥.

(١) المرجع السابق، ص ٥٠٣ - ٥٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠١ - ٥٠٢.

الليبرالية، فإنها في الرؤية الماركسية هي المحور والأساس. فالماركسية كنظرية عامة في المجتمع والتاريخ، وكمنهج مادي جدلي في تفسيرهما تضع قضية العدالة الاجتماعية وتحقيق المساواة والقضاء على الاستغلال في صلب اهتماماتها. فالاستغلال بمفهومها وليد تسلط طبقة عليا صغيرة تمتلك وسائل الانتاج على طبقة كبيرة من الكادحين الذين لا يملكون إلا عملهم. الطبقة الأولى تستغل جهد الطبقة الثانية وتحرمها من الحصول على فائض القيمة الذي تنتجه، ولا يصل إليها منه سوى ما يسد رمقها ويبقي فيها جذوة الكد والعمل. وتستمر الطبقة الأولى في استغلالها المادي للطبقة الثانية بفضل سيطرتها على زمام السلطة السياسية وتسخيرها كل أجهزة الدولة والمجتمع والنظم والقوانين لحماية مصالحها والابقاء على إمتيازاتها. وهذه الامتيازات لا يمكن أن تزول إلا بثورة يقودها العمال الكادحون ضد مستغليهم وتجريدهم من ملكية وسائل الانتاج، وخلق علاقات إنتاج جديدة تعيد فائض القيمة إلى أصحابه الشرعيين الذين انتجوه بكدهم وعرقهم. إن هذا الصراع على ملكية وسائل الانتاج المادي وعلى تحديد علاقات الانتاج هو الذي يحرك أحداث التاريخ الانساني بالمفهوم الماركسي. وهو القانون الجدلي العام الذي يحدد خصائص المجتمعات وسماتها وتمايزها من خلال تنوع أنماط وسائلها الانتاجية ومستواها التقني. وبناء على ذلك فإن كل مجتمع من المجتمعات الانسانية لا بد من أن يمر في المراحل التاريخية نفسها، أي من العبودية إلى الاقطاع، إلى الرأسمالية، إلى الاشتراكية ثم إلى الشيوعية كمرحلة أخيرة يتحقق فيها الفردوس الأرضي[1]. تبنت الأحزاب الشيوعية العربية منذ نشأتها في فترة ما بين الحربين حتى مشارف الستينات، هذا التفسير الماركسي لعملية الصراع في المجتمع ولحركة التاريخ. ولما كانت هذه الأحزاب مرتبطة بالحزب الشيوعي السوفياتي عقائدياً وتنظيمياً، وبما أنها نشأت في أقطاركانت كلها واقعة تحت نير الاستعمار الغربي، فكان لا بد أن تتبنى كل التفسيرات والاضافات التي قدمها لينين وستالين للماركسية. وبسبب الاستعمار وتخلف نمط الانتاج السائد في

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٥٠٣.

الأقطار العربية عن المرحلة الرأسمالية الصناعية، اختلفت رؤية الأحزاب وتحددت أولوياتها، وانعكس ذلك على برامجها عامة، وعلى المسألة الاجتماعية فيها بصورة خاصة(١).

فقد تفاوتت في تفسيرها لمرحلة النمو الاقتصادي الاجتماعي التي تمر بها أقطارها، كما تفاوتت في فهمها لمقولة لينين التي تربط بين الثورة الوطنية والثورة الاشتراكية. فالثورات الوطنية ضد الاستعمار كما يراها لينين عمل تقدمي وملح لا بد من أن يحظى بمساندة القوى الاشتراكية في العالم حتى ولو قامت بها أو شاركت فيها البورجوازيات المحلية وكبار ملاك الأرض. وبهذا الدمج بين الكفاح ضد الاستعمار والعمل من أجل التحول الاشتراكي، لم تحدد أولوية أحدهما على الآخر لأن الهدف النهائي هو تحرير الطبقات الكادحة من الظلم والاستغلال الداخلي والخارجي، ولأن لكل بلد ظروفه وأوضاعه الداخلية والخارجية الخاصة. ففي سوريا مثلاً اعتبر الحزب الشيوعي أن مهمة التحرير الوطني واستكمال التحول الرأسمالي والديموقراطي يجب أن تسبق مرحلة التحول الاشتراكي. وقد عبر عن هذا الاتجاه زعيم الحزب خالد بكداش الذي قال عام ١٩٤٣:

«إن القضية ليست في نظرنا إقامة نظام إشتراكي في لبنان وسوريا... إن كل ما نطلبه هو إدخال بعض الاصلاحات الديموقراطية التي يتحدث عنها الجميع... ونؤكد لأصحاب الأراضي والملاكين أننا لا نطالب ولن نطلب في البرلمان بمصادرة أملاكهم وأراضيهم، بل نريد على العكس مساعدتهم بطلب إنشاء مشاريع واسعة للري، وتسهيل استيراد الأسمدة، واستخدام الآلة الحديثة. وكل ما نطلبه مقابل ذلك، الرفق بالفلاح، وإخراجه من حالة البؤس والجهل، ونشر العلم والثقافة في القرية. ونؤكد للتجار الكبار أننا لن نطلب مصادرة تجارتهم مهما كانت كبيرة، بل نطلب تسهيل المبادلات التجارية مع جميع الأقطار العربية المجاورة، وكل مانطلبه وسنطلبه هو وضع حد للربح غير المشروع الآتي عن طريق الاحتكار... هذه هي مطالبنا الاقتصادية

(١) المرجع نفسه، ص ٥٠٤.

والاجتماعية إذا صح التعبير، وهي ديموقراطية معتدلة جداً»[1]. إن هذه اللغة الهادئة التي يتكلم بها زعيم حزب ثوري كان هدفها تهيئة الظروف الموضوعية للتحول الاشتراكي حتى يتجنب المصير الذي آل إليه الفكر العلماني الليبرالي الذي بشر بأفكاره في مجتمع لم يكن مهيئاً لها تماماً. فالتحول إلى الاشتراكية لا يمكن أن يلي مرحلة الاقطاع والعبودية والاقتصاد البدائي، بل لا بد من المرور بالمرحلة الصناعية الرأسمالية حيث تتغير وسائل الانتاج والعلاقات الاجتماعية، وتحدث جدلية الصراع بين الرأسماليين البورجوازيين والعمال حيث يؤدي في النهاية إلى التحول الاشتراكي. فالاشتراكية العلمية في رأي بكداش، لا تطرح قضية الاشتراكية أمام الأحزاب الشيوعية في البلدان التي تخضع للاستعمار والتي لا يزال اقتصادها الزراعي تسيطر عليه مخلفات الاقطاع والعصور الوسطى...

ظلت نظرة الشيوعيين في المشرق العربي (لبنان وسوريا والعراق) إلى التحول الاشتراكي محكومة بهذا الاتجاه إلى ما بعد الاستقلال والتخلص من الاستعمار. وعندما قويت المطالبة بالتحول الاشتراكي في سوريا صرح خالد بكداش عام ١٩٥٦ بأن «الاشتراكية في بلادنا لا يمكن تحقيقها بمجرد قرار من الحكم القائم، ولا بمجرد رغبات حزب من الأحزاب. فلتحقيق الاشتراكية في بلد كسوريا ومصر مثلاً لا يعني تأميم المعامل (المصانع) والمشروعات الرأسمالية الوطنية القائمة في البلاد... إن الرأسمال الحر ما زال يلعب في سوريا دوراً تقدمياً، دوراً ثورياً في تطوير الاقتصاد الوطني. فلا يجوز والحالة هذه تقييده ووضع العراقيل في طريقه»[2]. من هذا المنطلق وقفت الأحزاب الشيوعية في المشرق ضد التأميمات والتضييق على الرأسمالية الوطنية. وعندما أعلن عبد الناصر القوانين الاشتراكية عام ١٩٦١ زمن الوحدة بين مصر وسوريا، شن الشيوعيون في المشرق العربي هجوماً عنيفاً على هذه القوانين

---

(١) نقلاً عن المرجع السابق، ص ٥١٤. انظر أيضاً: الياس مرقص، تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٤، ص ١١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١٥. انظر أيضاً: الياس مرقص، تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي، ص ١٤٧ ـ ٢٤٨.

واعتبروها تكريساً لرأسمالية الدولة وخدعة للطبقة العاملة، وتضييقاً على الرأسمالية الوطنية في سوريا لأن القوى الاقتصادية السورية «التي لعبت دوراً في نهضة سوريا الصناعية لم تستكمل جميع طاقاتها في ميدان التطور الاقتصادي، وفي ميدان النضال المعادي للاستعمار. ومن هذه الزاوية يمكن القول إن بعض التدابير الأخيرة (القوانين الاشتراكية الخاصة بالتأميمات والاصلاح الزراعي) سابق لأوانه ويحمل طابع المغامرة»[1].

أما في مصر فقد أخذت الجماعات والأحزاب الماركسية، التي تكونت في أعقاب الحرب العالمية الأولى، تدعو إلى التحرر من الاستعمار إلى جانب دعوتها إلى «إبطال الملكية الشخصية وتجديد النظام على قاعدة الملكية الجماعية»[2]. كما أن الحزب الشيوعي المصري طالب في برنامجه بإلغاء الامتيازات الأجنبية، وتأميم قناة السويس، ومصادرة جميع الأراضي المملوكة للأفراد التي تزيد عن مائة فدان من دون تعويض، وتوزيع الفائض منها على الفلاحين الذين لا يملكون شيئاً، وتنظيم «مجالس سوفيات» لفقرائهم، وإلغاء ما عليهم من الديون، والقضاء على ملكية العزب»[3]. وقد ظل هذا الدمج بين التحرر من الاستعمار والتحرر الاقتصادي الاجتماعي والتحول الاشتراكي السمة المشتركة بين جميع الحركات الماركسية المصرية لأن المسؤولية عن الاستغلال والتخلف في رأيها مصدرها جبهة واحدة مترابطة فيما بينها مكونة من الاستعمار والاقطاع والاحتكار[4].

وعلى الرغم من هذا التفاوت بين الماركسيين العرب في كيفية الوصول إلى التحول الاشتراكي، فإن نظرتهم إلى القضايا الاجتماعية الأخرى كانت واحدة، إنطلاقاً من تحليلهم لجذور التخلف وأسس التقدم المستمد من الرؤية

---

(١) الياس مرقص، تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي، ص ٢٤٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨٠.

(٣) عبد العظيم رمضان: الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو، القاهرة ١٩٧٩، ص ٤٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٨.

الشاملة التي وضعها ماركس للتاريخ والمجتمع، وفصلها لينين وستالين. ففي قضية المرأة العربية مثلاً نادوا بالمساواة بينها وبين الرجل معتبرين تخلفها نتيجة لعلاقات الانتاج المتخلفة، وما يصاحبها من استغلال وسيطرة للنظام الأبوي، وقالوا بأن زوال هذا الاستغلال وتبدل وسائل الانتاج كجزء من برنامج التحرر الاجتماعي والسياسي الشامل، سيخلص المرأة من البؤس والجهل وسيفتح أمامها فرص العمل كالرجل، وستصبح عضواً فاعلاً في المجتمع لها دورها في شتى المجالات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية... وتقف نفس هذه الأسباب أيضاً وراء مشكلة الأقليات الدينية والعرقية في الوطن العربي. وبالقضاء على هذا الاستغلال تتحقق المساواة بين جميع أفراد المجتمع على اختلاف أديانهم وعناصرهم، كما تتحقق روابط الأخاء والتضامن بينهم وتتأمن الحريات الديموقراطية العامة، وفي مقدمتها حرية التعبير والكلام والصحافة والنشر والاجتماع... وحرية العبادة واحترام عقائد الناس الدينية»[1].

تثير العبارة الأخيرة تساؤلات عديدة حول موقف الماركسيين الحقيقي من التراث والدين. فالماركسية كما هو معروف تفسر ظهور الكون والكائنات، وسلوك الانسان وتفكيره، تفسيراً مادياً، وتربط ظهور الأديان بوسائل الانتاج البدائية التي كانت سائدة أيام ظهورها، وتعتبرها مظهراً من مظاهر التخلف «وأفيوناً للشعوب»، وبذلك لا يمكن أن تكون (أي الأديان) أساساً لأية رابطة سياسية أو تنظيم إجتماعي. وقد حاول الماركسيون العرب، وهم يعرفون جيداً مدى تغلغل الشعور الديني في الضمير الشعبي، تجاهل هذا الموقف من الدين، وتحدثوا عنه بلغة محايدة. إلا أن آراءهم الحقيقية التي كانت وراء صدامهم الايديولوجي العنيف مع التيار الديني لم تمنع انتشار أفكارهم في الأوساط الشعبية والمثقفة على حد سواء، والنظر إلى الاسلام كجزء من التراث العربي، وإحياء هذا التراث على أسس علمية[2]. وهذا ما فعله بعض كبار

(١) هذه الاستشهادات تضمنها الميثاق الوطني الشيوعي السوري الذي أقره المؤتمر الوطني للحزب في أول كانون الثاني/ يناير ١٩٤٤، نقلاً عن: الياس مرقص، الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي.

(٢) سعد الدين ابراهيم: البحث المشار إليه سابقاً، ص ٥٠٦.

مثقفيهم، مثل حسين مروة الذي كتب دراسته الشهيرة «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية»، والطيب تيزيني الذي وضع كتاب «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة»، وبندلي جوزي (فلسطيني مسيحي) الذي درس التاريخ الاسلامي في جامعة باكو، وكان أول من حاول تفسير الاسلام على أساس النظرة المادية في كتابه «من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام» (١٩٢٨).

لم ينفرد الماركسيون في تحميل الاستعمار والرجعية مسؤولية مآسي التخلف التي تفتك بالمجتمع العربي بل أصبح مثل هذا الاتهام جزءاً من تيار طغى على تفكير قطاع كبير من المثقفين العرب في مصر وخارجها منذ نهاية الثلاثينات من هذا القرن إثر «إفلاس» الديموقراطيين الليبراليين، وهروب معظم جهابذة الرواد العلمانيين إلى الاسلام وتاريخه. فراحت الأجيال العربية الجديدة المنبعثة من شرائح البورجوزاية الصغيرة، تبحث عن إيديولوجيا تجسد طموحاتها في الديموقراطية والعدل الاجتماعي، في وقت أصبحت الديموقراطية من أهم القضايا بعد أن أطلت النازية والفاشية على العالم بمفاهيمها العنصرية والدكتاتورية، وبعد أن انقلب البورجوازيون العرب على الديموقراطية التي أتوا باسمها، وراحوا يتحالفون مع الاستعمار والرجعية المحلية لحفظ مكاسبهم وترسيخ سلطاتهم في الدولة والمجتمع، فوجدت تلك الأجيال ضالتها في الفكر الاشتراكي حيث أخذ ينتشر في الآداب والفنون[1]، فتعددت منابرها واتجاهاتها، وعبرت عن نفسها في حركات تروتسكية أو منظمات ستالينية، أو حركات لأنصار السلام، واتخذت من الصحف والمجلات وسيلة لنشر أفكارها القلقة على الحاضر والمستقبل، فصدرت مجلة «التطور» عام ١٩٤٠، والفجر الجديد عام ١٩٤٥، والمجلة الجديدة التي كان يصدرها سلامة موسى ثم تسلمتها بعد توقفها عام ١٩٣٩ مجموعة من الشباب التروتسكي بقيادة رمسيس يونان، ومجلة الكاتب (١٩٤٧) التي كانت لسان حال أنصار السلام، ومجلة الأديب المصري (١٩٥٠)، والجماهير (١٩٤٧). وإذا كان الاتجاه الغالب على

---

(١) مكسيم رودنسون: الماركسية والعالم الإسلامي، ص ٢٤٦ - ٢٦٨.

بعض هذه الصحف والمجلات هو الاتجاه الثقافي، فإن بعضها الآخر كان يهدف إلى إبداع ثقافة «مصرية» علمانية جديدة تحلّ مكان الثقافة «التوفيقية السائدة» ويمكنها أن تصل إلى قطاع جماهيري واسع افتقده التيار العلماني الليبرالي، وأن تعبر عن طموحاته وآماله في الحرية والعدالة والمساواة والعيش الكريم. من أجل هذه الأهداف قام محمد مفيد الشوباشي بتلخيص أمهات الفكر النقدي قبل ثورة أوكتوبر الروسية وبعدها، ونشر رشدي صالح أبحاثه عن الفنون الشعبية، وكتب أبو سيف يوسف رده على العقاد حول الفلسفة الماركسية، وقام صادق سعيد (يهودي مصري يساري) بتحليل مشكلة الفلاح المصري تحليلاً علمياً. وفي نهاية الأربعينات كان جيل آخر من المثقفين المتشبعين بالفكر الماركسي يتحفز لاجراء «التغير الراديكالي» في مسار الفكر المصري، كعباس صالح، ومحمود أمين، وعبد العظيم أنيس، وعبد الرحمن الشرقاوي، وألفرد فرج ولطيفة الزيات ولطفي الخولي ومحمد عودة، والدكتور إسماعيل صبري عبد الله، وغيرهم ممن هيأوا المناخ الفكري لثورة يوليو/ تموز ١٩٥٢[1]. أما في سوريا ولبنان، فكان من أشهر المعبرين عن هذا الاتجاه الفكري الجديد، الطبيب عبد الرحمن الشهبندر، وقدري قلعجي، ورئيف خوري، وعمر فاخوري. وكانت مجلة الطليعة الدمشقية ومجلة الطريق البيروتية من أهم المعبرين عن أفكارهم.

كان الطبيب الشهبندر (وهو من خريجي الجامعة الأميركية في بيروت عام ١٩٠٨) أحد أبرز رجالات حركة التحرير الوطني بين الحربين، وأحد المعبرين الرئيسيين عن فكر البورجوازية الصغيرة في سوريا. ويعد كتابه «القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي» الذي نشر في القاهرة عام ١٩٣٦ خير معبر عن هذا الاتجاه. وإذا كان هذا الكتاب يعترف بأرجحية النظام الرأسمالي للدول العربية، فإنه يعترف من ناحية أخرى بأهمية العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية ودور القوى المنتجة وأنماط الانتاج في عملية التطور السياسي والاجتماعي للشعوب. وعلى الرغم من أنه لم يتعرض لنوع المجتمع المزمع

---

(١) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص ٥٧ ـ ٥٩.

إقامته، فقد شدّد على الأهمية القصوى لتحرير البلاد العربية من الاستعمار إلى جانب القيام بإصلاحات إجتماعية جذرية تتناول الدين والأسرة والأخلاق والسياسة والعلم والاقتصاد[1]. وكان الشهبندر قد ألقى قبل ذلك خطاباً في عام ١٩٢٥، ظهر فيه تأثره المبكر بالفكر الماركسي اللينيني، حيث أعطى العامل الاقتصادي الأهمية الأولى في تحليل التاريخ الانساني، وهاجم الطبيعة الاستعمارية للحرب العالمية الأولى، وأشار إلى ضرورة التعاون بين الحركة العمالية العالمية وحركة التحرر الوطني لطرد المستعمرين وإنهاء إستغلالهم للشعوب المغلوبة على أمرها وثرواتها. وقد ذكر في هذا الخطاب أيضاً أن «الشيوعية وضع لا يلتئم مع الغريزة الشرقية لأنها غير مهيأة لها». لكن «الاشتراكية المعقولة» أمر تتقبله هذه الغريزة[2]. إنها المرة الأولى التي يتجرأ فيها رجل سياسي أو مفكر بورجوازي عربي على الاشارة صراحة إلى ضرورة التعاون بين الحركة العمالية العالمية وحركات التحرر الوطني، في وقت كانت بلاده (سوريا) كغيرها من الأقطار العربية ترزح تحت نير الاستعمار. وإذا كان الشهبندر قد خفف فيما بعد من دعوته إلى الاشتراكية فإن تشخيصه للتخلف الاجتماعي ـ الاقتصادي ظل في صميمه ماركسياً.

أما رئيف خوري الذي كان مدرساً للفكر العربي في بعض ثانويات لبنان فقد شغلته قضية الديموقراطية الثورية وقضايا الظلم الاجتماعي والجشع الاستعماري والتخلف الاقتصادي للشعوب. ففي كتابه «حقوق الانسان» الصادر عام ١٩٣٧، هاجم الفاشية والنازية والمعجبين بهما من العرب «الذين يريدون تسليمنا إلى أوحش ضرب من ضروب الاستعمار»، كما هاجم البورجوازية الاستعمارية التي «تعيث فساداً في مستعمراتها، ولا تعرف فيها الديموقراطية»، وفي مسرحية «بيدبا» استعان رئيف خوري بآيات قرآنية تهاجم الظالمين والمفسدين والمتجبرين ليعبر عن مضمون مسرحيته وأهدافها السياسية والاجتماعية:

---

(١) عبد الله حنا، الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨ ـ ٣٩.

﴿إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم، يذبح أبناءهم، ويستحيي نساءهم، إنه كان من المفسدين. ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض، ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين. ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾[1].

لم يقصد رئيف خوري من الاستعانة بهذه الآيات القرآنية مهاجمة الظالمين والمفسدين في الأرض فقط، بل أراد أيضاً أن يربط بين التراث الفكري العربي القديم وبين الفكر الثوري الحديث. ورجع مع غيره من الماركسيين العرب أحياناً إلى سيرة الرسول والحياة في عهد الخلفاء الراشدين التي يستنشم منها الأفكار الاشتراكية[2]. ففي كتاب رئيف خوري «حقوق الانسان»، أقوال بارزة لعمر بن الخطاب تدعو إلى حقوق الانسان وإلى تخليصه من نير العبودية بكل مصدرها. وفي مجلة الطليعة نشر نجاتي صدقي مقالاً بعنوان «عبد الرحمن بن خلدون أول فيلسوف عربي يحاول تفسير التاريخ مادياً»، نقرأ فيه أن «ابن خلدون فيلسوف العرب في القرن الثالث عشر هو قريب جداً من هيغل من ناحية نظريته الفلسفية، ومن ماركس من ناحية المادية وصراع الطبقات أيضاً...». ويستمر الكاتب في إيراد أوجه التشابه بين أفكار ابن خلدون وأفكار كارل ماركس إلى أن يستخلص في نهاية المقال «أن فلسفة ابن خلدون هي فلسفة إجتماعية مادية ما دامت تضع البيئة والظروف الاقتصادية أساسا لمعالجة شؤون العمران البشري والاجتماع الانساني»[3].

أما الأديب اللبناني عمر فاخوري فكان من حملة لواء الفكر الماركسي أيضاً. نلحظ ذلك في كل مؤلفاته منذ بداية الأربعينات سواء في كتابه «لا هوادة» (١٩٤٢) الذي هاجم فيه النازية والفاشية، أو في كتابه «أديب في

---

(١) سورة القصص، آية ٤، ٥، ٦.

(٢) عبد الله حنا: الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان، ص ١١١ - ١١٢.

(٣) انظر مجلة الطليعة الدمشقية، عدد كانون الثاني ١٩٣٧، ص ١٧ وما يليها، وكانت هذه المجلة قد دأبت منذ صدورها عام ١٩٣٦، على محاولة كشف النقاب عن الفكر المادي في التراث العربي مع إلقاء الضوء على الفكر العربي التقدمي الحديث.

السوق» الذي صوّر فيه حياة أديب نزل من برجه العاجي وأقام بين جماهير شعبه والتزم الدفاع عن قضاياها، أو في كتاب «الاتحاد السوفياتي حجر الزاوية» الذي أصدره عام ١٩٤٤ وضمنه مقالات عن الاتحاد السوفياتي ودوره في الدفاع عن حرية الشعوب المضطهدة. وفي النصف الأول من الثلاثينات، وبعد أن ترجم خالد بكداش البيان الشيوعي، برز مفكر ماركسي آخر من لبنان هو سليم خياطة الذي هاجر إلى الولايات المتحدة خلال الحرب العالمية الأولى ثم قام بجولة إستطلاعية إلى بعض بلدان أوروبا الغربية والاتحاد السوفياتي، ونشر كتاباً بعد عودته إلى بيروت عام ١٩٣٣ بعنوان «حميات في الغرب، جولات دراسية بين صراع الجماعات في العالم الغربي» رمى من ورائه «إلى إطلاع العرب على قضايا الغرب نظراً لأهمية الدور الذي يلعبه الغرب على مسرح وجودنا»[1]. ويبدو اتجاهه الماركسي في كل سطر من سطور الكتاب، وقد احتلت القضية الصهيونية التي كانت يومها أحد الموضوعات المصيرية بالنسبة للعرب، مكاناً بارزاً في بحوثه، ويكاد أن يكون خياطة أحد المفكرين العرب القلائل الذين وعوا حقيقة الخطر الصهيوني على مستقبل البلاد العربية، من خلال شرحه أهداف الصهيونية ونشاطاتها وطبيعتها الاستعمارية شرحاً علمياً، واعتباره الصهاينة «غزاة جاؤوا من كل بقعة مرتبطون بعروة فبركتها شركة مريبة بشباك عنكبوتية رميت لتصيد التائهين»، وقال أيضاً إن مهمة الصهيونية العالمية، وهي حركة رأسمالية توسعية دينية متعصبة، تنحصر في هدفين رئيسين:

الأول: إنها آلة بيد الاستعمار جاءت لمحاربة العرب والقضاء على نهضتهم الوطنية التحررية.

والثاني: إنها آلة لمحاربة إتحاد الجمهوريات السوفياتية، أكبر القوى الداعمة للتحرر الوطني في الشرق[2]. وبعد ذلك يؤكد خياطة، على أن

---

(١) عبد الله حنا: الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٤

الحركة الصهيونية «حركة منحرفة ومصطنعة لأنها تستند إلى اليهودية، ولأن الدين لم يعد باستطاعته أن يكون رابطة في عصرنا العلمي. فالدين عروة قديمة انحلت مع سقوط المقامات الروحية الزمنية، كالبابوية والخلافة»[1]. ويهاجم خياطة العصبية الدينية لمخالفتها روح العصر الحديث القائمة على أخوة الانسان للانسان. «فنحن اليوم على أبواب عصر لا يرمي إلى ملاشاة العصبية الدينية فحسب، بل قوامه فك العقدة القديمة ذاتها، وتبديلها بصلة بين الانسان والانسان أوسع وأكثر مسايرة للتطور ولخير الجمعية البشرية الشاملة»[2]. ويذهب سليم خياطة إلى أبعد من ذلك حين يحلل ظهور المسيحية والاسلام على أسس ماركسية ويبين مدى علاقة الأوضاع الاقتصادية والطبقية في ظهورهما وتطورهما. وقد تأثر في كل ذلك بكتاب بندلي جوزي «من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام».

إستطاع الفكر الماركسي أن يستقطب فئات كثيرة من المثقفين والنقابيين والعمال والطلاب وأصحاب المهن رغم المعارضة الشديدة التي ووجه بها من قبل السلطات الاستعمارية المحتلة قبل الاستقلال، ومن قبل الطبقة البورجوازية الليبرالية الحاكمة بعد الاستقلال، ومن التيارين القومي والديني قبل الاستقلال وبعده. وهناك أسباب أخرى ساهمت في تعثر نفوذ الفكر الماركسي وانتكاسته، وهي نابعة من الأزمات التي مر بها الحزب الشيوعي السوفياتي وتجمد المقولات اللينينية أثناء الحقبة الستالينية وانعكاس كل ذلك على الأحزاب الشيوعية العربية، خاصة المشرقية منها. كما أن إهمال الماركسيين العرب لدراسة الواقع العربي دراسة وافية، وتبعيتهم الميكانيكية لموسكو وتفسيراتها ومواقفها السياسية التكتيكية، خلق لهم متاعب كثيرة في تعاملهم مع الجماهير العربية وقضايا العالم العربي السياسية. صحيح أن الماركسيين ساهوا مساهمة كبيرة في محاربة الاستغلال والاستعمار والاحتكار الأجنبي والمحلي، وفي الدعوة إلى إعادة توزيع الثروة وتحسين أوضاع العمال الاقتصادية

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٥.
(٢) نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٤٥.

والاجتماعية، إلا أن مشكلاتهم الأساسية، خاصة في دول المشرق العربي، كانت تنبع من التضارب والتذبذب، وأحياناً التناقض، في مواقفهم حيال الحركة القومية العربية والوحدة العربية، وقضية فلسطين والقوى والقيادات الوطنية الأخرى. لكنهم على كل حال كانوا رافداً علمانياً ثرياً وحركة جماهيرية لعبت دوراً مهماً في أحداث الوطن العربي وقضاياه السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفي نشر الفكر العلماني الراديكالي على كل المستويات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية[1]. وفي فترة من الفترات (منتصف الخمسينات) كادت السلطة في سوريا أن تصبح في أيديهم، وكذلك في العراق عام ١٩٥٨، حيث اقتربوا جداً من السيطرة على السلطة، ويكفي أن تكون برامج الثورة المصرية الاقتصادية والاجتماعية قد تأثرت بهذا الفكر تأثيراً مباشراً. كما أن الأحزاب القومية العربية أخذت الكثير من أفكار الماركسيين الاقتصادية والاجتماعية وجعلتها جزءاً من برامجها التطورية في محاولة لصدها وتقييد نفوذها الشعبي، وفعل ذلك أيضاً الاسلاميون الذين قالوا بإن بعض أهداف الماركسية والاشتراكية هي من جوهر تعاليم الاسلام ومبادئه[2]. ولا شك بأن انهيار الاتحاد السوفياتي سيبدل من مناحي الفكر العربي واتجاهاته التي كانت سائدة قبل هذا الانهيار.

---

(١) للاطلاع على المشكلات التي مر بها الشيوعيون، راجع مكسيم رودنسون، الماركسية والعالم الإسلامي، ص ٢٦٩ ـ ٣٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢٣، راجع أيضاً: مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ١٣٤.

الفصل السابع

الاسلام والدولة القومية

«إن الماضي القريب يحتوي على مفتاح الوقت الحاضر. وكل أشكال الفكر التي تؤثر فيه تمر علينا كل في دوره، وعلينا أن نصف التيارات المتحكمة وأن نفسر القوى الحاكمة التي لا تزال تقود العالم وتقسمه».

لورداكتون، ناشر تاريخ كمبردج الحديث (١٩١٨).

تعتبر القومية من أهم التيارات السياسية وأبعدها أثراً في تاريخ العرب الحديث والمعاصر. نقصد بالقومية هنا مفهومها العلماني المنفصل عن الدين كما أشار إليه رفاعة الطهطاوي، وبلوره المثقفون المسيحيون في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وكما تجسّد في حركات وأحزاب سياسية جماهيرية فيما بعد. وهو بمعناه العام شعور يربط بين أفراد شعب واحد، تجمعه لغة واحدة وتراث ثقافي واحد وأرض واحدة، وتاريخ مشترك واحد، ومصالح مشتركة واحدة.

عرفت مصر أول صورة عن القومية عندما أطلق عليها الطهطاوي اسم «الوطنية» ووصفها بأنها الرابطة التي تشدّ أبناء الوطن الواحد وتحفظ نظامهم الاجتماعي وتحمي تماسكه. الطهطاوي هنا يتكلم عن «هوية» مصرية محضة لا علاقة لها بالإسلام والعروبة، بل ترتبط بتاريخ مصر الفرعوني القديم الغني بحضارته وآثاره[1].

لم يعرف أي قطر إسلامي من قبل مثل هذه الفكرة «الثورية» التي يتكلم عنها الطهطاوي لأن الإسلام لا يقر مبدأ القوميات داخل مجتمعه، باعتباره الرابطة الايديولوجية الوحيدة التي تجمع بين المسلمين في جميع أقطار الأرض. من هذا المفهوم «الطهطاوي» للوطن انبثق تيار القومية المصرية، الذي يجعل من مصر شخصية حضارية وثقافية مستقلة ومتمايزة عن غيرها. وكان من أنصار هذا التيار معظم مثقفي مصر وزعمائها السياسيين، مثل أحمد عرابي وأحمد لطفي السيد، وسعد زغلول، وطه حسين، ومحمد حسين هيكل وسلامة موسى وغيرهم.

كان إبراهيم باشا ابن محمد علي، أول من خرج عن هذا المفهوم «الضيق» لهوية مصر، وأول من ربطها بالعروبة، عندما قال بأن امبراطوريته العربية التي يسعى لتحقيقها تشمل جميع الناطقين بالضاد بدءاً من مصر، مشيراً لأول مرة في التاريخ الحديث إلى المدى الجغرافي والسياسي «للأمة العربية» وهويتها القومية[2]. ومنذ ذلك الحين بدأ التياران العروبي والفرعوني يتجاذبان الفكر القومي في مصر إلى أن قامت ثورة عام ١٩٥٢ فكرست شخصية مصر العربية، وجعلتها استراتيجيتها القومية الأساسية. وما حدث في مصر حدث أيضاً في الهلال الخصيب (القومية السورية)، وفي لبنان (القومية اللبنانية). ثمة حاجة لإعادة التذكير ببعض الأحداث التاريخية لفهم آلية تكوّن هذه المفاهيم القومية. فقد تشكل الشعب العربي كما هو اليوم خلال القرون

---

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) محمد عمارة، العروبة في العصر الحديث: دراسات في القومية والأمة، دار الكاتب العربي. القاهرة ١٩٦٧، ص ١٦٩.

التي أعقبت فتوحات عرب الجزيرة العربية، الذين حولوا الدولة التي أسسها النبي في المدينة، إلى امبراطورية عربية شاسعة، شملت الجزيرة العربيـة، وبلاد الشام، والعراق، ومصر، وشمال افريقيا، وهي الرقعة الجغرافية التي ما زالت حتى اليوم تؤلف ما يسمى «بالعالم العربي»، ونشروا اللغة العربية والإسلام في ربوعها[١].

كان ثمة «عصبية عربية» توجه قادة هذه الفتوحات إلى جانب حمية الدين الجديد. فالمبشر برسالة الإسلام منهم، والقرآن، كتاب المسلمين المقدس، نزل بلغتهم، ومكة قبلة الإسلام والمسلمين في أرضهم، كل ذلك خلق في نفوس أولئك العرب المندفعين إلى خارج الجزيرة شعوراً من الاعتزاز بالنفس بالدور الذي ندبتهم إليه «العناية الإلهية»، وهو نشر الإسلام. وعندما أطاح العباسيون بخلافة الأمويين في دمشق عام ٧٥٠ واستبدلوها بخلافـة تحمل اسمهم في بغداد، قاموا بفتوحات جديدة وأخضعوا شعوباً ذات أعراق وأديان مختلفة، فتحوّلت الامبراطـورية في أيـامهم من صيغتها العـربية إلى الصيغة الإسلامية، وارتبطت شعوبها برباط ايديولوجي «مقدس» هو الإسلام، وبلغة ثقافية ودينية واحدة هي العربية. وعلى الرغم من الصراعات السياسية والاجتماعية التي عصفت بهذه الامبراطورية بعد انحلالها وهيمنة السلالات ذات الأصل التركي على معظم الدول التي قامت على انقاضها منذ عـام ١٠٥٠ تقريباً، فإن الإسلام ظل الرابطة الوحيدة التي تجمع بين شعوبها، وتجسّدت هذه الرابطة بأجلى معانيها في ردود الفعل على الحروب الصليبية التي شنّها الأوروبيون في العصور الوسطى على العالم الإسلامي، فكانت ردوداً دينية صرفة لا وجود فيها لأي عامل قومي[٢]. وعندما انقض الأتراك العثمانيون على معظم هذه الدول وجعلوا منها ومن الأمصار التي استولوا عليها في شرقي

(١) جدير بالذكر أن الشعوب التي سكنت هذه الرقعة قبل الفتح العربي كانت تتكلم لغات مختلفة، كالأرامية في الهلال الخصيب والقبطية في مصر والبربرية في شمال افريقيا. وكان معظمها يدين بالمسيحية، راجع بهذا الصدد: برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ص ١٦.

(٢) مكسيم رودنسون، الماركسية والعالم الإسلامي، ص ٢١٦.

أوروبا امبراطورية جديدة تحمل اسمهم، ظل الإسلام هو الايديولوجية السائدة، وباسم الدفاع عنه احتفظوا بامبراطوريتهم وبحكمهم الاستبدادي زهاء أربعة قرون.

كانت الأقطار العربية جزءاً رئيساً من هذه الامبراطورية، وكانت اللغة العربية الرابط الأساسي بين شعوبها التي لم تكن جميعها تدين بالإسلام. وعندما بدأ التأثير الأوروبي يزعزع أركان الامبراطورية، كان من جملة ما وصل إليها من المؤثرات في القرن التاسع عشر، تيار الفكر القومي الذي لعب دوراً كبيراً في نشوء الدول الأوروبية الحديثة.

كان رعايا السلطان المسيحيون أول المتأثرين بهذا التيار، فقام أمراؤهم بتحريض وتأييد من الدول الأوروبية، بثورات من أجل الحرية والاستقلال على أساس قومي، إلى أن حققوا أهدافهم. وما لبثت الأفكار القومية أن انتشرت بين مثقفي الأتراك أنفسهم، وأصبح لها دعاتها الأقوياء على الصعيد السياسي إلى جانب تياري الجامعة الإسلامية و «العثمنة»، وتجسّدت بمفهومها الشوفيني بالحركة الطورانية التي انبثقت عنها ثورة تركيا الفتاة أو جمعية الاتحاد والترقي عام ١٩٠٨.

كان هدف أعضاء هذه الحركة التخلّص من السلاطين، وإنشاء برلمان وحكومة دستورية تؤمن الحرية والمساواة لجميع سكان الامبراطورية. وكانوا في الوقت نفسه يريدون المحافظة على وحدة الامبراطورية وتقويتها أمام الضغط الأوروبي المتعاظم، الأمر الذي كان يقتضي في نظرهم قيام حكومة مركزية قوية يكون العنصر التركي فيها مسيطراً على العناصر الأخرى[1]. وعلى هذا الأساس طهروا المراكز الحساسة في الدولة من غير الأتراك، وفرضوا اللغة التركية على جميع شعوب الامبراطورية، باعتبارها لغة الدولة الرسمية، ولغة الشعب والدين، إذ ترجموا القرآن إلى اللغة التركية وأصبحوا يقرؤونه بغير لغته الأصلية. كان العرب أكثر المتضررين من هذه السياسة، وكان وضع

---

(١) Maxime Rodinson, Les Arabes, P. 94 - 95.

الامبراطورية قد أصبح حساساً ومصيرياً بعد أن فشلت كل المحاولات لإصلاح أسس نظامها السياسي والاقتصادي والاجتماعي، سواء على النمط الأوروبي الحديث، أو على النمط الإسلامي الإصلاحي. وأمام هذا الوضع نشط عرب الامبراطورية، المسلمون منهم والمسيحيون، لوضع تصور يصون مستقبلهم في حال التفكك النهائي للامبراطورية وزوالها. ومن هذا التصور ولد التيار العربي الاستقلالي.

كان المسيحيون الذين استمدوا ثقافتهم وأفكارهم العامة من مدارس الإرساليات التبشيرية سباقين إلى وضع مثل هذا التصور بعد أن صدمتهم الحوادث الطائفية الدامية التي وقعت في لبنان عامي ١٨٤٠ و ١٨٦٠ إثر زوال النظام العلماني الذي حاول إبراهيم باشا تطبيقه في بلاد الشام منذ استيلائه عليها. اعتقد البعض منهم، خاصة الموارنة، أن إيجاد وطن قومي مستقل لهم في لبنان، يمارسون فيه حياتهم ومعتقداتهم بحرية، وبحماية دولة أوروبية، هو الحل الوحيد لمعاناتهم كأقلية في الحاضر والمستقبل. ولا شك بأن استقلال دول البلقان عن الامبراطورية، وإعطاء جبل لبنان شخصية مستقلة بعد حوادث ١٨٦٠، قد حفزهم إلى مثل هذا التصور. إلا أن فريقاً آخر من المسيحيين الذين درسوا في مدارس الارساليات الأمريكية في بيروت، ومعظمهم من الأرثوذوكس والبروتستانت، كان لهم تصور مختلف للقضية، إذ دعوا إلى إنشاء دولة مستقلة تشمل جميع أجزاء سوريا الطبيعية، من جبال طوروس إلى صحراء سيناء، يعيش فيها المسيحيون والمسلمون واليهود جنباً إلى جنب، متساوين في الحقوق والواجبات دون تمييز بين أكثرية وأقلية. وكانت هذه إحدى الأفكار الرئيسية لبطرس البستاني. ومنذ ذلك الحين أخذ اسم سوريا يستعمل على نطاق واسع كإثبات للذات وكتعبير عن هوية قومية، وذلك بفعل عوامل شبيهة بالتي أدت إلى بروز فكرة القومية المصرية[١].

لم تكن مثل هذه التصورات مقطوعة الصلة بالثقافة العربية وتراثها، بل

---

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

كان أصحابها يشعرون برابطة اللغة التي تجمعهم وتشدّهم إلى مواطنيهم ممن يختلفون عنهم في العقائد الدينية الموروثة، وكانوا يعتزون بالثقافة التي كانت تعبر عنها هذه اللغة. فقد نوّه بطرس البستاني بكيان اسمه العرب، وبثقافة ينتمي إليها اسمها الثقافة العربية. وكتب نسيبه سليم البستاني في عام ١٨٧٠: «ستستعيد الأمة العربية غداً ما فقدته أمس عن طريق انجاز الوحدة، وبقوة الولاء للأمة، وهو ما يتمشى مع التكافل الوطني لا الديني». كما ناشد إبراهيم اليازجي العرب بأن يتذكروا عظمتهم الماضية، وأشادت إحدى الجمعيات السرية التي كان ينتمي إليها عام ١٨٧٥ «بالعزة العربية» التي تحرك مشاعر أهل سوريا، معتبرة ادعاء السلطان بالخلافة اغتصاباً لحق عربي.

وقد ساهم جرجي زيدان في إنماء وعي العرب لماضيهم من خلال كتبه ورواياته التاريخية. كذلك أديب اسحاق الذي عبر بوضوح عن فكرة القومية العربية ودور اللغة العربية في تكوينها[١]. إلا أن معظم هؤلاء المثقفين ترددوا في دفع هذا التفكير إلى نتائجه السياسية، والتحدث عن «أمة عربية»، لأنهم تخوفوا من ربط الدعوة إلى القومية العربية بالإسلام. ولما جاء الجيل التالي منهم، كان عليهم الاختيار بين ثلاثة مواقف: إما مجاراة الأكثرية الإسلامية في توجهاتها السياسية، وإما الدعوة إلى «العثمنة» حيث يتساوى جميع مواطني الامبراطورية في الحقوق والواجبات (بموجب قوانين التنظيمات)، وإما الدعوة إلى أمة عربية تكون منفصلة عن أي ارتباط ديني، وتضم المسلمين والمسيحيين دون أي تمييز بينهم، وتتمتع بدعم وتأييد دول أوروبا الليبرالية[٢].

اتجه معظم هؤلاء إلى الخيار الثاني لاعتقادهم أنه يؤمن لهم الاستقرار والازدهار والحرية والمساواة، ويحفظ مصالحهم برعاية الدول الأوروبية الحرة. إلا أن الخيار الثالث بدأ يستحوذ على تفكيرهم مع بدايات

---

(١) راجع الفصل السادس، من هذه الدراسة الفقرة الأولى (العلمانيون المسيحيون).

(٢) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

القرن العشرين، وكان نجيب عازوري (توفي ١٩١٦) اللبناني المولد، الماروني المذهب، والفرنسي الثقافة، من أوائل المعبرين عن هذا الاتجاه. فقد أسس في باريس عام ١٩٠٤، بالاشتراك مع صديقه الدبلوماسي الفرنسي أوجين يونغ Eugene Jung، عصبة للدفاع عن القضايا العربية في أوروبا، هي «عصبة الوطن العربي» التي بسببها، كما يدعي، حكم عليه العثمانيون بالإعدام غيابياً بعد أن غادر مقر عمله في القدس كنائب لحاكمها العثماني، متجهاً إلى مصر ومنها إلى باريس، حيث بدأ نشاطه من «أجل تحرير الوطن العربي» وشرح قضاياه عن طريق الصحافة والنشر. فكتب مقالات تهاجم بشدة الحكم العثماني في الولايات العربية، وأصدر في السنة الأخيرة من إقامته في باريس (١٩٠٧ - ١٩٠٨) مجلة «الاستقلال العربي» الشهرية[1]، التي جعل شعارها «بلاد العرب للعرب»، مسنداً رئاسة تحريرها إلى صديقه يونغ الذي وضع بدوره ثلاث مؤلفات عن الثورة العربية[2]، وصراع العرب من أجل الاستقلال والحرية. أما الكتاب الذي عبر عن جوهر تفكير نجيب عازوري السياسي والقومي فهو «يقظة الأمة العربية في آسيا التركية» الذي أصدره بالفرنسية في باريس عام ١٩٠٥، والذي دعا فيه إلى إقامة امبراطورية عربية مستقلة على أسس عصرية، علمانية دستورية ليبرالية[3]، يرأسها سلطان عربي مسلم، وتشمل جميع الناطقين بالضاد في آسيا، مع احترام استقلال لبنان

---

(١) صدرت بين نيسان ١٩٠٧ وأيلول ١٩٠٨، وظهر منها ١٨ عدداً.

(٢) هذه الكتب هي:

1- Les Puissances devant la revolte Arabes (Paris 1906).

2 - La Revolte Arabes de 1906 à 1916 (Paris 1924).

3 - La Revolte Arabes de juin 1916 jusqu'à nos jours. La Lutte pour L'indépendance. (Paris 1925).

(٣) إن هذا التصور للوطن العربي يطابق تصورات معظم الجمعيات العربية التي تأسست في ذلك الحين، خاصة السورية منها، والتي تقتصر على القسم الآسيوي من الوطن العربي دون أن تشمل مصر أو دول شمال افريقيا. راجع تطور الفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨٦ ص ١٣٠.

ونجد واليمن، وتقوم على الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، والمساواة التامة بين جميع مواطنيها في الحقوق والواجبات، وتعتمد أسلوب اللامركزية في الحكم[1]. كانت هذه الأفكار متقدمة في جوهرها على مقررات المؤتمر العربي الأول الذي عقد في باريس عام ١٩١٣، وضم مثقفين عرب من جميع المذاهب والأديان، وكان عازوري أحدهم. فهو يقترح في كتابه أيضاً إقامة خلافة عربية ضمن الامبراطورية يكون على رأسها أحد الأشراف من أنسباء الرسول، ويكون في الوقت نفسه حاكماً على الحجاز، بحيث يحتل وضعاً خاصاً داخل الامبراطورية، لكن سلطته الروحية تشمل جميع المسلمين في العالم. ويعتقد عازوري أنه بهذا الاقتراح يحل مشكلة فصل السلطة المدنية عن السلطة الروحية، لأن تركيزهما في يد واحدة كما يعتقد، كان أحد أسباب انهيار أركان الامبراطورية العربية التي قامت بعد الإسلام[2].

ثم يتطرق بعد ذلك إلى قضية كانت في طور التكوين في ذلك الوقت، لكن أحداً من العرب لم يتنبه إليها، وهي قضية الهجرة اليهودية إلى فلسطين التي نشطت منذ ذلك الحين لإنشاء وطن قومي لليهود فيها، ولا شك بأن وظيفته في القدس كنائب للحاكم العثماني، قد أتاحت له الإطلاع عن قرب على خفايا هذه القضية، ودور الحكام الأتراك فيها قبل أن تظهر إلى العلن مع وعد بلفور. فهو يتحسس الخطر اليهودي القادم إلى قلب الوطن العربي لتدمير مستقبله وثرواته، ويتحسس حتمية الصدام بين القوميتين العربية واليهودية الناشئتين، وأثره على المنطقة وعلى العالم. ويعتبر بحثه في هذه القضية «عملاً مقدساً من أجل الوطن العربي والعدالة الإنسانية»: «إننا... نرتفع فوق الأحكام الدينية المسبقة ونتحرر من عواطفنا وقناعاتنا غير ناظرين إلى القضية إلا من وجهة سياسية محضة كالتي درسناها خلال ست سنوات في منصب قد تركناه منذ قليل بملء حريتنا، وضد السلطان نفسه، لنلتزم بعمل مقدس في

---

(١) نجيب عازوري، يقظة الأمة العربية، ترجمة أحمد أبو ملحم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٨، ص ٢١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧ و ٢٢٠.

سبيل الوطنية والعدالة الإنسانية... طوال هذه المرحلة كنا نعايش مواطنينا وكنا على اتصال دقيق باليهود الذين راقبناهم في البلاد التي هي المسرح الأكثر نشاطاً لجهودهم الصامتة المؤذية»[1].

ويذكر عازوري أن «كاظم بك» الوالي التركي على متصرفية القدس (١٩٠٠ ـ ١٩٠٤) الذي اشتهر بالفساد والرشوة، كان أحد كبار المتواطئين مع اليهود لتسهيل هجرتهم إلى فلسطين. ويذكر أيضاً أنه أقنع المفتش العام الذي أوفده الباب العالي إلى فلسطين عام ١٩٠٤، بأن يرفع تقريراً إلى السلطان عبد الحميد عن حقيقة الاستعمار الصهيوني فيها. ويأخذ على قناصل الدول الأجنبية وعلى الولاة العثمانيين كونهم لا يعرفون فلسطين، ولا يدركون الخطر اليهودي عليها، إذ «لم يرفعوا إلى حكوماتهم تقارير يلفتون أنظارها إلى خطط اليهود وتنظيمهم وغزوهم لفلسطين[2]». ثم يحلل بعد ذلك سياسات الدول الأوروبية وتضارب مصالحها، وأثر ذلك على مستقبل العرب. فهو لا يخشى إلا التوسع الروسي، ويثني على الاستعمار الانكليزي، ويصفه بأنه «عادل ومتحرر»، خاصة في مصر، حيث وجوده ضرورياً للسهر على حرية البحر الأبيض المتوسط والدول الآسيوية، ويرى أن المصريين عاجزين عن حكم أنفسهم، ويتخذ موقفاً مضاداً للوطنية المصرية التي يمثلها مصطفى كامل، ويبرىء بريطانيا من أي مطامع في أرض الرافدين[3]. ويتحدث عن فرنسا بحماس وإعجاب باعتبارها «نصيرة المظلومين والتعساء وأمة الفروسية ومشعل الحضارة». وهو لذلك يؤيد غزوها الجزائر، ويثني على نشاطها التبشيري والثقافي في بلاد الشام «الذي أدى إلى تطوير اللغة العربية وقيام الوعي القومي». كما أنه لا يرى لأحد الحق في حكم البلاد العربية غير فرنسا في حال تجزئة الامبراطورية العثمانية من قبل الدول الأوروبية[4].

وفي الكتاب أيضاً هجوم عنيف على الحكم التركي واستبداده، خاصة

(١) المرجع نفسه، ص ٤٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٥ وما يليها، ص ١٠٣، ١٠٦ ـ ١٠٧ و ٢١١.
(٤) المرجع السابق، ص ١١٥ و ١٢٢ ـ ١٢٥، وص ١٣٣.

على السلطان عبد الحميد «أكثر السلاطين سوءاً في استبداده وجهاز جاسوسيته». وحيث لم يجن العرب من هذا الحكم سوى التخلف والانحطاط. فالعربي لا يتحمل الاستبداد اطلاقاً، وليس له مثيل بين الأمم في تمسكه بالحرية، واعتزازه بأصالته، وافتخاره بدمه. لذلك كان العرب يرددون دائماً على مسامع الأتراك «إن النبي عربي، والقرآن عربي، ولغة السماء عربية»[١].

لم تترك أفكار العازوري أي أثر يذكر في توجهات الفكر القومي العربي لأنها كتبت بلغة غير لغته، ووجهت إلى شعوب غير شعبه، ونشرت في أرض غير أرضه. كما أن صلات العازوري بالسياستين الانكليزية والفرنسية في المنطقة أثارت بعض الشكوك العربية حول حقيقة أهدافه[٢]. إلا أن كل ذلك لا يسلب قيمة الكتاب من ناحيتين: الأولى، أنه عبر عن الوضع الحقيقي للعرب داخل الامبراطورية، خاصة المسيحيين منهم، الذين «وعوا تجانسيتهم القومية التاريخية والعنصرية» وأن هذا الوعي سوف يؤدي بهم إلى الانفصال عن «الشجرة العثمانية» لكي ينعموا بالاستقلال الذاتي في دولة لها حدودها الطبيعية في عصر أصبح الشعور القومي هو الذي يوجه حركات الشعوب ومستقبلها[٣]. وكان هذا الطلب بالاستقلال التام، أول مطلب صريح من أجل انفصال الولايات العربية عن الامبراطورية العثمانية، وأول تقييم لمكانة الأقطار العربية وأهميتها على كافة المستويات بالنسبة لمصالح الدول الأوروبية الكبرى ولمركزها في «القضية الشرقية» حيث تشكل «العقدة الحقيقية في اللغز»[٤]. أما الناحية الثانية فهي التركيز على الخطر الصهيوني، وعلى الصراع

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨١ - ١٩٧.

(٢) راجع Maxime Rodinson, Les Arabes, P. 94.

(٣) انظر مقدمة كتاب: Sylvia - G. Haim, Arab Nationalism, An ANTHOLOGY. Univ. of California Press. 1964.

انظر أيضاً نجيب عازوري، يقظة الأمة العربية، ص ٩٨ - ٩٩.

(٤) نجيب عازوري، يقظة الأمة العربية، ص ٤٧.

المصيري بين القوميتين العربية واليهودية، وعلى البعث القومي اليهودي الذي كانت ثمرته إحياء اللغة العبرية وبدء الهجرة إلى فلسطين[1]. وهي المرة الأولى في التاريخ المعاصر التي يسلط فيها عربي الأضواء على قضية أصبحت فيما بعد الهم القومي الأول للعرب، والمدمر الأول لطموحاتهم إلى الحرية والديموقراطية والتنمية بكل أشكالها.

استمد العازوري بعض آرائه عن القومية العربية والخلافة والفصل بين السلطتين المدنية والدينية من عبد الرحمن الكواكبي وطورها[2]. وكان الكواكبي يمثل طليعة جيل من المثقفين العرب المسلمين البورجوازيين الذين بدأوا يعبرون عن ذاتهم القومية العربية من خلال اتجاهين: الأول يقرن عروبته بالإسلام، وأصحابه ممن انطبعت ثقافتهم بالثقافة الإسلامية التقليدية، نعد منهم: عبد الرحمن الكواكبي، وعبد الحميد الزهراوي، ورفيق العظم، وشكيب أرسلان، ورشيد رضا وغيرهم من مثقفي المشرق العربي ومغربه. والاتجاه الثاني يفصل بين القومية العربية والدين، وأتباعه من المتأثرين بالثقافة الغربية التي أخذوها عن مدارس الإرساليات أو المدارس المحلية الحديثة. وكان نمو هذا الاتجاه يتواكب مع نمو التعليم الحديث، ونزعة التوجه الحضاري للغرب، لكنه عربي المنبت والأهداف. فهو يقيم مفهومه للقومية العربية على أساس اللغة والتاريخ العربي وتراثه. ويبعد أي أثر للدين كرابطة سياسية بين أبناء الوطن الواحد، ويوظف الشعور القومي لمحاربة الاستعمار الغربي[3].

(١) راجع برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ص ٢٥. جدير بالذكر أيضاً أن رشيد رضا تنبه هو الآخر لخطر الهجرة الصهيونية إلى فلسطين في نفس الفترة تقريباً التي كتب فيها العازوري كتابه. انظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

(٢) Maxime Rodinson, Les Arabes, P. 95.

(٣) انظر طارق البشري، «الخلف بين النخبة والجماهير ازاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام». بحث قدم إلى «الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية =

ركّز أصحاب الاتجاه الأول على العروبة كعامل فعال في معارضتهم للسلطة العثمانية واستبدادها، وفي السعي لاسترداد الخلافة الإسلامية من الأتراك وحصرها بالعرب كحق ديني وتاريخي لهم. وكان الكواكبي أول من تصدى لهذا الموضوع فكتب «طبائع الاستبداد» و «أم القرى»، وأبرز فيهما تمايز العرب عن الأتراك، وفضائلهم، وأسباب انحطاطهم، وكيفية إنهاضهم. وقد أظهر أن العرب أمة يشمل نطاقها الجغرافي أهل الجزيرة العربية والعراق والشام ومصر وشمال افريقيا، وأن الأمة قد يجمعها نسب واحد أو وطن واحد أو لغة واحدة أو دين واحد، لكن تأثره بالمفاهيم الحديثة للوطنية والجنسية جعله يوسع نظريته ويعتبر أن الأمة تربطها روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة، ويعطي اللغة المقام الأول في عملية الربط، لكنه يقرن دور العرب في التاريخ بمجد الإسلام، ويعتبر العروبة والإسلام متلازمان[1]. إلا أن معاصره عبد الحميد الزهراوي (١٨٧١ - ١٩١٦) كان أكثر وضوحاً في اتجاهه القومي مع تأثره بأفكار الكواكبي. فهو ينتقد فكرة الجامعة الإسلامية نقداً عنيفاً، وينفي وجودها أو إمكان قيامها، لأن المسلمين لم يتحدوا سياسياً ودينياً إلا فترة قصيرة من القرن الأول الهجري. والاتفاق السياسي بينهم انتهى بانتهاء خلافة عمر وانفصمت وحدتهم الدينية في منتصف هذا القرن. ومنذ ذلك الحين عجزت الرابطة الدينية عن ايجاد الوحدة السياسية، ولم تستطع العاطفة الإسلامية «مرة من المرات أن تحمل أميراً مسلماً على التنازل عن حقوقه لأمير آخر من المتدينين بدينه حتى ولو كان هذا خليفه»[2].

بعد هذا الهجوم المدعم بالشواهد التاريخية، يقول الزهراوي إن الجامعة الإسلامية صورة مضخمة في خيال المسلمين والأوروبيين. وقد يستغلها الأوروبيون للقضاء على المسلمين، ولو فكر المسلمون لعرفوا «أن هذه الجامعة

= حول العلاقة بين القومية العربية والإسلام». مركز دراسات الوحدة العربية. ط ١، بيروت ١٩٨١، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(١) انظر عرضاً مفصلاً لآرائه في االفصل الخامس من هذه الدراسة.

(٢) نقلاً عن فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ٢٧٥.

لا تنفع حتى يقوم العلم الصحيح عندهم مقام التقاليد، وتكون الجامعة يومئذ جامعة قومية»[1].

إن هذه الدعوة الصريحة إلى إحلال العلم الصحيح، بمعناه الغربي، مقام التقاليد التي تكبل العقول وتشل قدرتها على التفكير السليم، هو الذي سيقود إلى جامعة سياسية صحيحة وراسخة تجمع المسلمين مع مواطنيهم من اتباع الديانات الأخرى في رابطة واحدة هي الرابطة القومية، لأن الدين، على أهميته لا يصلح لأن يكون أساساً «للاتحاد السياسي». «فنقول نحن مسلمون ولكننا لا نريد اتحاداً يكون خارجه أبناء وطننا غير المسلمين، ونحن عثمانيون، ولكننا لا نريد اتحاداً يكون خارجه كل أبناء من غير الترك». فالاتحاد النافع «هو الذي يبقى فيه العربي مثلاً عربياً والرومي رومياً، ولا يسيء أحد بأحد الظن حين يريد خدمة لسانه ويسعى في ترقية أفكار قومية»[2].

يستعمل الزهراوي تعبير القومية باعتبارها «الروح التي بها صارت الأمم أمماً، فمتى ظفرنا (أي العرب) بها صرنا أمة بأقرب من لمح البصر. وما دامت تلك الروح غائبة عنا فما نحن إلا أشباح»[3]. فالقومية هي الجامع الأول للأمة العربية «وأمة جامعة أغلى وأعز من جامعة الأمة»[4]. ولكن هذه الجامعة لا يمكن أن تقوم على فراغ، بل يتحتم أن يكون لها مدى جغرافي تقوم عليه، يسمى الوطن، «الوطن... هو الجامعة سواء جمعتنا الدور المجاورة أم الألسن

---

(١) عبد الحميد الزهراوي، السنوسية والجامعة الإسلامية (حقائق نافع بيانها)، مجلة المنار، ١٣٢٥/١٩٠٧، مجلد ١٠/٨، ص ٥٨٦.

(٢) عبد الحميد الزهراوي، الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي. جمع وتحقيق جودت الركابي وجميل سلطان، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية (دمشق ١٩٦٢، ص ١٧). راجع أيضاً مجلة «الحضارة» التي كان يصدرها الزهراوي، العدد ٥٤، السنة الثانية، ٢٠ أبريل/ نيسان ١٩١١.

(٣) انظر جريدة «المفيد»، عدد ٨ أيلول/ سبتمبر ١٩١٣.

(٤) الزهراوي، الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، ص ٣٧٠-٣٧١.

المتفقة أم الضمائر المتحدة، أم المصالح المتقاربة». أي أن الأرض واللغة والوعي الواحد والمصلحة المشتركة هي العناصر الأساسية في بنية الوطن. ولا يقصد الزهراوي بمصطلح الوطن هنا اقليماً عربياً معيناً، بل يشمل به الوطن العربي كله، وهو «هذه الأوطان الجميلة المتوسطة في الأرض المتاخمة للأوقيانوس ولبحر الهند وللبحر المتوسط»[1].

ويعني بمصطلح العرب أهل الجزيرة العربية مع باقي الولايات، العراقية والسورية والافريقية[2]. ويؤكد الزهراوي على رابطة المواطنة التي تجمع بين الأكثرية الإسلامية والأقلية المسيحية في الوطن العربي ويقرنها بالتسامح. ويدعو المسلمين إلى إحياء تلك القاعدة الذهبية «التي تجعل لغير المسلمين ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، لهم ما لنا وعليهم ما علينا» وإذا كانت العداوة قد استحكمت بين المسلمين والدول الأوروبية النصرانية منذ ظهور الإسلام فإن ذلك لا يعني أن مسيحيي الشرق يؤيدون هذه الدول. فالدين لم يكن السبب الرئيسي في الحروب التي وقعت بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي، بما فيها الحروب الصليبية، بل اتخذ الغرب من الدين حجة لتنفيذ مصالحه في بلاد المسلمين، وادعاء حماية الأقليات المسيحية فيها. لذلك يوجه الزهراوي نداءً إلى المسيحيين العرب يتساءل فيه: «ألا يقوم في شرقنا المبارك أبناء وطننا المسيحيين من يردون دعوة هذه الحماية في وجوه الأوروبيين ويقولون لهم: إن بقاءنا في هذا الوطن منذ ثلاثة عشر قرناً دليل على أن أسلافنا لم يكونوا محتاجين إلى من يحميهم»[3].

إن هذا الخطر الغربي الذي كان محدقاً بالعالم الإسلامي يومئذ هو الذي دفع الزهراوي مع بعض الوطنيين العرب إلى قبول فكرة الرابطة العثمانية والدعوة إلى اتحاد شعوب الامبراطورية العثمانية في نطاقها. لكن هذا الاتحاد

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٦٤.

(٢) انظر مجلة «الحضارة»، عدد ١١ أيار/ مايو ١٩١١.

(٣) الزهراوي، الإرث الفكري، ص ٢٢٤ - ٢٣٠. انظر أيضاً مجلة «الحضارة»، السنة ٢، العدد ٨٤، ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١١.

كما يراه، هو اتحاد بين قوميات متعددة تتألف منها الامبراطورية، ومنها القومية العربية. ويجب أن يقوم على أساس من العدل والاحترام فيما بينها، والمشاركة في الحقوق السياسية، وليس على أساس تحكم العنصر التركي فيها: فالعربي لا يمكن أن يتنازل عن عروبته لأجل الاتحاد، لأن من ينسى قوميته لا يمكن أن يؤتمن على الوطن، وعليه أن يخدم لغته ويعمل لترقية قومه دون انكار من أحد، خاصة وأن ما قام به الطورانيون قد أوجد تمييزاً صارخاً بين مواطني الامبراطورية على أساس اللغة لتولي الوظائف الرسمية[1].

لقد دفع الزهراوي حياته ثمناً لاتجاهه القومي العربي الواضح، ولمناداته بالأمة العربية التي تجمعها رابطة القومية العربية، واللغة العربية، وتشدها رابطة الوطن، وحمل معه هذه الأفكار إلى المؤتمر العربي الأول الذي عقد في باريس عام ١٩١٣ برئاسته مما أثار عليه حقد جماعة الاتحاد والترقي، فألقي القبض عليه بعد نشوب الحرب العالمية الأولى، وقدم مع آخرين ممن حملوا نفس أفكاره إلى «ديوان عاليه العرفي» فحكم عليهم بالموت ونفذ الحكم شنقاً في عام ١٩١٦. وإذا كان الزهراوي قد اتخذ اتجاهاً عربياً قومياً واضحاً وهاجم فكرة الجامعة الإسلامية في النظرية والتطبيق وندد باستبداد السلطان عبد الحميد، وشوفينية الطورانيين الأتراك، فإن زميله رفيق العظم ١٨٦٧ ـ ١٩٢٥، ذهب إلى أبعد من ذلك حين أكد أن الخلافة مؤسسة سياسية ورئاسة دنيوية ولا علاقة لها بالدين.

ولد رفيق العظم في دمشق من أسرة بورجوازية عريقة، وأخذ عن شيوخ عصره أمثال سليم البخاري وطاهر الجزائري وتوفيق الأيوبي. انتقل إلى مصر وعمل في السياسة والنضال الوطني والإصلاح الديني والاجتماعي. واشترك في العديد من الجمعيات الإصلاحية السياسية والعلمية، واتصل بالشيخ محمد عبده وقاسم أمين وتوطدت علاقته بالشيخ محمد رشيد رضا، وشارك معه في جمعيات سرية، خاصة في «حزب اللامركزيه الإدارية العثماني»

---

(١) الزهراوي، المرجع السابق، ص ١٧ و ٣٠ ـ ٣١، ومجلة «الحضارة»، السنة ٢، العدد ٥٤ و ٥٥/١٣ و ٢٠ نيسان/ابريل ١٩١١.

الذي أسسه رفيق العظم في ١٩١٢ وتولى رئاسته. كان له نشاط فكري ملحوظ فألف بعض الكتب، وحرر مقالات في مجلات عربية حول قضايا تهم المسلمين والعرب.

اتجه العظم منذ شبابه وجهة إسلامية إصلاحية، فرأى أن الشريعة جاءت بأصول الفضائل التي يرتقي بها المجتمع الإسلامي، «وأخصها مخاطبة العقل، وحثه على العمل والحرية والعلم وغير ذلك». وقد دفعه تأكيده على الحرية إلى مناقشة قضية الخلافة وعلاقتها بالسلطة السياسية في المجتمع: فأوضح أن القرآن لم ينص عليها، ولا الرسول أوصى بها، بل هي واجبة عقلاً لرعاية مصلحة الأمة[1]. وهي بهذا المعنى لم تتخط عهد الراشدين، ثم صارت ملكاً دنيوياً بحتاً مما أثار حولها الفتن والخلافات السياسية، وغلبت عليها نزعة الاستبداد، وجر ذلك إلى خذلان المسلمين وتقهقرهم[2]. ويفسر العظم هذه الظاهرة بعاملين: الأول عدم توفر شروط الشورى والاختيار (أي الديمقراطية) في البيعة، مما أفسح المجال لاستعمال القوة، والثاني اصطباغ الدول الإسلامية منذ نشأتها بصبغة دينية مما أفسح في المجال لأولياء الأمر بعد الراشدين بالتحكم برعيتهم باسم الدين «وجعل الحياة السياسية للأمة حياة دينية لا سبيل معها للتدرج في مدارج الرقي الطبيعي الذي تقتضيه حالة كل عصر سواء أكان في حياتها السياسية أو في حياتها الاجتماعية». ولو أن العرب أخذوا عن الرومان أصول الحكومة النيابية التي تضمن استمرار قاعدة الشورى التي أوجبها القرآن، لتجنبوا إناطة كل شؤون الدولة السياسية والدينية بالخليفة وتسلطه المطلق»[3]. إن هذا المزج بين السياسة والدين أدى إلى تقهقر

---

(١) رفيق العظم، مجموعة آثار رفيق بك العظم. عني بجمعها عثمان العظْم، طبعة المنار، القاهرة ١٣٤٤ هـ، ص ١٤ - ١٥.

(٢) رفيق العظم، أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة، مطبعة هندية، القاهرة ١٩٠٩، ج ١، ص ١٦ - ١٧.

(٣) المرجع السابق، ج ٣، ص ٦٧٧ - ٦٨٨، و ٦٧٩ - ٦٨٠. راجع أيضاً عبد العزيز الدوري، التكوين الاجتماعي للأمة العربية، دراسة في الهوية والوعي. مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، بيروت ١٩٨٦، ص ١٧٨.

المسلمين وفقدانهم الحرية التي فطروا عليها. لـذلك فـإن السبيل النـاجع لإنهاضهم من جديد هو فصل السياسة عن الدين. إلا أن تحديات الغرب للعالم الإسلامي جعلت رفيق العظم يبرر فكرة الجامعة الإسلامية، لأن من مستلزمات النظام الاجتماعي البشري كما يقول أن تسعى كل جماعـة إلى الحفاظ على نفسها ودفع الأخطار عنها، فتحمي نفسها ببناء رابطة عصبية تؤمن لها القوة تجاه العصبيات الأخرى التي تهددها. وهذه العصبيات على درجات تبدأ برابطة العشيرة، ثم تتسع لتكون الرابطة الوطنية، تليها رابطة أوسع هي الجنسية، وأخيراً تأتي العصبية الدينية التي هي أشملها جميعـاً. وتوجد إلى جانب هذه العصبيات الرئيسة روابط طارئة هي «الروابط الودادية» والسياسية التي يستوجبها اتحاد المصالح. والرابطة القومية والوطنيـة طبيعية الوجود ولا تنحل إلا بانحلال المنتسبين إليها[1].

إن هذه الرابطة القومية موجودة بين العرب الذين يكونون برأيه أمة عريقة «كانت منذ خمسة آلاف سنة أول واضع للشرائع المدنية على عهـد حامورابي، وهي أمة حافظت على لغتها وعاداتها وقـوميتها واستقـلالها قبـل الإسلام، وحملت دينها ولغتها وسلطانها ومدنيتها بعد الإسلام في البلاد بين جبال هملايا في آسيا شرقاً والبيرينيه في أوروبا غرباً». وهي أمة تعشق الحرية فلا تحكم بالقهر وتتمرد على من يحاول قهرها. وإذا كانت اللغة العربية هي الرابط الوحيد الذي يجمع العرب حالياً، فإن القومية هي الرابط الأمتن الذي باستطاعته أن يوحد العرب مهما كانت أديانهم، «فالوطن للجميع مهما اختلفت أديان شعبه». وهو لذلك يدعو المسلمين إلى الإقرار بحقوق غيرهم من اتباع الديانات الأخرى التي تشاركهم في وطن واحد وتجمعهم معاً قومية واحدة ويواجهون مصيراً واحداً: «واعرفوا لهم حقوقهم التي عرفها قبل ذلك نبيكم ﷺ وقررها شرعكم وأرشدتكم إليها آداب دينكم...»[2]. وعلى الرغم من هذه الدعوة إلى تكاتف العرب على أساس قومي، فإن العظم لا يرى أي

---

(١) رفيق العظم، مجموعة آثار رفيق بك العظم، ص ٤٨، ٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠ ـ ٨٢.

تعارض بين الإسلام والقومية العربية، بل يعتبرهما متكاملين، يدعم بعضهما بعضاً. فاجتماع كلمة المسلمين «وفاء بحق القومية، ورجوعاً إلى الاعتصام بالرابطة العامة التي يمكن أن تقابل رابطة الدول المسيحية التي اجتاحت أغلب ممالك الإسلام»[1]، وهو كلام يبرر التزام العظم بالعثمانية «حين كان الأوروبيون يهددون الامبراطورية العثمانية «حامية الإسلام والمسلمين». إلا أن تطور الأحداث وتسلم الاتحاديين الحكم، واضطهادهم العنصري لغير الأتراك وتتريكهم الإدارة، وجعلهم اللغة التركية لغة البلاد الرسمية، كل ذلك أيقظ الروح القومية عند العرب، وجعل العظم يتجه وجهة عربية استقلالية على أساس قومي ويدعو إلى الاتفاق والتضامن بين العرب لتكوين قوة سياسية وطنية «قائمة على الوحدة الوطنية والتضامن القومي».

كان الشيخ محمد رشيد رضا مثالاً آخر لإشكالية العلاقة بين الإسلام والعروبة، الإسلام كدين، والعروبة كايديولوجية قومية علمانية، إذ كان من الصعب على العرب أن يفصلوا بينهما كما فعل الأتراك. فالإسلام كان من فعل العرب في التاريخ، وهو الذي صنع حضارتهم وثقافتهم، وهو الذي وحد بينهم وبنى لهم دولة يوم لم يكن لهم دولة. من هنا نشأ هذا الارتباط الفكري والعاطفي والمصلحي بين العروبة والإسلام، وصعوبة التفريق بينهما، ومن هنا نبعت هذه الإشكالية التي لم تجد حلاًلها إلا بانتشار التعليم والأفكار العلمانية بين الأجيال العربية التالية التي عاصرت إنهيار الامبراطورية العثمانية وانهيار الخلافة والجامعة الإسلامية والعثمانية معها. الشيخ محمد رشيد رضا كان من هؤلاء الذين عاصروا هذه الفترة، وكان في الأساس من أشد المؤمنين بالوحدة الإسلامية وبالجامعة الإسلامية وبدور الأخلاق والتربية في نشوء الأمم ونهضتها. فالشعور القومي كان مرفوضاً عنده باعتباره شكلاً من أشكال الترابط القبلي الذي كان منتشراً قبل الإسلام، والذي حلّت مكانه رابطة الدين، إلى أن عادت للظهور من جديد برداء علمي له مبادئه الخاصة البعيدة عن أي علاقة بالشريعة، بل هو معارض لها في تكوينه واتجاهاته. لكن ذلك

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٢.

لم يمنع رشيد رضا من القول بإمكانية التوفيق بين القومية العربية والوحدة الإسلامية توفيقاً يستحيل مع غيرها من القوميات، حتى أنه يقرن نهضة «الأمة» الإسلامية بنهضة العرب(١). فعنده أن الفكر الإسلامي لا يزدهر إلا بازدهار اللغة العربية، باعتبارها اللغة الوحيدة التي يمكن فيها دراسة الإسلام دراسة معمقة، وتفسيره تفسيراً صحيحاً، لذلك يجب على كل مسلم أن يتعلم اللغة العربية لأنها تزيد في ترابط المسلمين روحياً وثقافياً، إذ لا يمكن أن تقوم وحدة عميقة ومتينة في أية أمة ما لم تكن موحدة اللغة. ولغة الأمة الإسلامية لا يمكن أن تكون إلا اللغة العربية، لأن بها نزل كتاب المسلمين المقدس، وبها انتشر الإسلام، وبها تقام الصلوات والأدعية. لذلك هناك «اتحاد أبدي» بين الإسلام والعروبة كما عبّر عنه رشيد رضا بالكلمات التالية «إنني عربي مسلم ومسلم عربي. فأنا قرشي علوي، ومن ذرية محمد النبي العربي الذي ينتهي نسبه الشريف إلى إسماعيل بن إبراهيم عليهم الصلاة والسلام. وملته الحنيفية هي ملة جده إبراهيم، أساسها التوحيد الخالص واسلام الوجه لله تعالى وحده... فإسلامي مقارن في التاريخ لعروبتي... قلت إنني عربي مسلم، فأنا أخ في الدين لألوف الألوف من المسلمين من العرب وغير العرب، وأخ في الجنس لألوف الألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين»(٢). كانت أفكار رشيد رضا تتضمن منذ البدء شعوراً عربياً متأججاً. لكن هذا الشعور لم يدفعه إلى المطالبة باستقلال العرب القومي إلا تدريجياً، وتحت ضغط الظروف السياسية ففي عام ١٩٠٩ نشر وهو في اسطنبول سلسلة من المقالات عن «العرب والأتراك»، أكد فيها على ولاء العرب للدولة العثمانية رغم تشجيع «المستعمرين» لهم على الانفصال، ورغم الظلم الذي مارسه عبد الحميد ضدهم(٣). لكن ما فعله الطورانيون بدل كثيراً من عواطف العرب نحو الأتراك وأصبح الصدام الحقيقي بينهم صداماً بين قوميتين مختلفتين وليس بين

---

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٢) نقلاً عن ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٦٠.

العروبة والإسلام. ورغم ذلك ظل على اعتقاده بأنه من الممكن إعادة اللحمة الممزقة بين الفريقين، فسعى بالاتفاق مع العرب العثمانيين، إلى الحصول على الاعتراف بمركز مرموق لهم ضمن الجامعة العثمانية باعتبارهم يشكلون الجزء الأكبر والأغنى في الامبراطورية العثمانية، ودعا إلى صون الدستور وإناطة تطبيقه بمجلس المبعوثان وتحقيق الوفاق بين مختلف الملل والنحل المتعايشة داخل ولايات السلطنة، والتصدي لكل العصبيات الجنسية الناشئة مهما كان مصدرها، ثم إعطاء المزيد من الاهتمام بمصالح الولايات العربية والدفاع عنها عند الحاجة بوصفها تابعة للسيادة العثمانية، وأخيراً المحافظة على الصبغة الإسلامية في الحكم والقضاء والتعليم، ونشر اللغة العربية ورفع الإجراءات التي اتخذها الطورانيون ضد هذه اللغة[1]. ولما كان الاتحاديون يكرهون العنصر العربي ويكرسون تتريك الدولة تماشياً مع عصبيتهم الطورانية، لذلك لم تلق اقتراحات رشيد رضا أي اهتمام منهم، مما أثار حفيظته وانقلب عليهم بعد أن كان من مؤيديهم في البداية، وراح ينتقدهم ويهاجم حكومتهم ومشاريعها السياسية بعنف، ويؤلب زعماء العرب عليهم متهماً إياهم بخيانة السلطنة والدستور، كونهم «أغلمة متخرجين من ملاهي سالونيك وباريس، أفسدوا الكثير من الضباط، وجعلوا بقسوتهم الدستور آلة لتفريق عناصر الدولة، وذريعة لمسح اسمها من لوح الوجود»[2]. واكتشف مقاصدهم السياسية من «إحياء الجنسية التركية وتقويتها لتوجد أمة تركية كأمم أوروبا في مدنيتها»[3]، وأنهم بهذا العمل أحيوا العصبية العربية وأوجدوا الفرقة ولم يعد أمام العرب سوى التحرك لمواجهة هذا الموقف الخطير.

كانت هذه الأحداث بداية تحول جذري في تفكير رشيد رضا السياسي والقومي. فاشترك في تأسيس «حزب اللامركزية العثماني» في القاهرة (ديسمبر/ كانون الأول ١٩١٢ بهدف تجنيد الرعايا العرب من جميع الأديان

---

(١) المنار، مجلد ١٦، ج ١، يناير ١٩١٣ (مخادعة الاتحاديين للأمة)، ص ٥٥ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، نفس الفصل، ص ٦١.

(٣) المنار، نفس المرجع والفصل، ص ٥٦.

للدفاع عن أقطارهم ضد الاحتلال الأجنبي، دون أن يعني ذلك خروجاً عن سيادة الخلافة العثمانية في اسطنبول، كما باشر بتأسيس جمعية شبه سرية تدعى «جمعية الجامعة العربية» التي اشترطت على أعضائها تأدية قسم الولاء لها. وأخذت المسألة العربية «منذ ذلك الوقت تحتل أهمية لم تكن لها من قبل على صفحات المنار الواسعة الانتشار والنفوذ. وكان من بين الموضوعات التي أثارتها للمرة الأولى خطر الهجرة اليهودية إلى فلسطين على سكانها العرب، ودور التسهيلات التي كانت تعطيها حكومة السلطان لهذه الهجرة[1]». وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى وبدت صورة مستقبل الامبراطورية قاتمة أمام بصر رشيد رضا ورفاقه، بدأ يلمح وللمرة الأولى إلى ضرورة استقلال العرب استقلالاً تاماً بشخصيتهم القومية. وعلى الرغم من إلحاحه على أن يكون الإسلام شريعة العرب الخلقية، إلا أنه في المقابل كان يصرّ على عضوية العرب غير المسلمين التامة في المجتمع القومي العربي، وذهب إلى أبعد من ذلك حين أعلن أنه إذا وجدت منطقة عربية تقطنها أكثرية غير مسلمة فلها أن تستقل مع الحفاظ على صلة بالمملكة العربية[2].

توج رضا اتجاهه الجديد بتأييده وحماسه لثورة الشريف حسين التي اعتبرها بمثابة مرحلة سياسية هامة في تحقيق اللامركزية الإدارية التي كان ينادي بها منذ أواخر حكم عبد الحميد، وألح عليها طيلة حكم الاتحاديين الذين خلفوه في السلطة، حتى أنه سافر إلى الحجاز عام ١٩١٦ للحج وللاجتماع بالشريف حسين، حيث ألقى خطاباً أمامه مجّد فيه عمله السياسي ضد الأتراك، وأشاد بحكمه المحافظ على مصالح العرب، وحمل بشدة على حكم الاتحاديين ووصفهم بأنهم «ملاحدة وصلوا إلى الحكم بكيد يهود سالونيك، وأن جملة أعمالهم كانت إفساداً وتخريباً للدولة وشؤون العمران في كافة المقاطعات». وأكد في نهاية خطابه على مشروعية إعلان الشريف حسين

---

(١) انظر المنار، مجلد ١٤، (١٩١١)، فصل «اليهود في المملكة العثمانية»، ص ١٥٩ - ١٦٠.

(٢) نقلاً عن ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٢٦.

الاستقلال لحفظ الإسلام وصيانة العرب من كيد الاتحاديين[1]. ولكن هذا التأييد لثورة الشريف حسين لم يستمر طويلاً إذ ما لبث رشيد رضا أن انقلب على الثورة وصاحبها بعد اتهامه بأنه متحالف مع الإنكليز ويسعى للاستئثار بجميع البلاد العربية في الجزيرة العربية والشام تمهيداً لنزع الخلافة من الأتراك العثمانيين. كما أنه وصف المراسلات السرية بين الشريف حسين، وماك ماهون (١٩١٦) بأن أصحابها يريدون بها استعباد الأمة العربية ووضع البلاد العربية كلها تحت حماية الحكومة الانكليزية[2]. والغريب في هذه القضية أن رضا لعب دوراً في المفاوضات التي جرت إبان الحرب مع بريطانيا لتحقيق استقلال الأقطار العربية، واختلف مع صديقه شكيب ارسلان حول هذا التصرف، إلا أن رضا عاد وأعلن استياءه من السياسة الانكليزية والفرنسية في المنطقة العربية واشترك اشتراكاً فعلياً في حركة المقاومة السورية للحكم الفرنسي وذلك بوصفه رئيساً للمؤتمر السوري الذي عرض عرش سوريا على الأمير فيصل عام ١٩٢٠. وقد حملته آراؤه القومية العربية في هذه المرحلة على معارضة الدول الأوروبية معارضة شديدة، إذ كان يرى في فرنسا نصيراً للإرساليات المسيحية ومستعمراً هدم مؤسسات شمال افريقيا الدينية ونظامها الاجتماعي. وهاجم أيضاً انكلترا واعتبرها عدوة للإسلام والمسلمين لأنها أخذت على عاتقها «تهديم دين الإسلام في الشرق بعد أن هدمت سلطانه الدنيوي»[3].

من الواضح أن أفكار رشيد رضا السياسية قد تبدلت وتغيّرت بتغير الأحداث وتطورها، إلا أن محورها الأساسي ظل كما هو: عزة الإسلام والمسلمين وتقديم الرابطة الإسلامية على رابطة العروبة. وبرر موقفه الأولي

---

(١) راجع النص الحرفي لهذا الخطاب في المنار، مجلد ٢٠، ج ٦ (١١ فبراير/ شباط ١٩١٨). فصل: «الحالة السياسية بالحجاز»، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٧.

(٢) المنار، مجلد ٢٣، ج ٨، ٢٠ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٢٢، مقال المسألة العربية، ص ٧٩٥ ـ ٩١٩.

(٣) راجع، البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

المؤيد لثورة الشريف حسين بالقول بأن مصلحة العرب السياسية هي بالذات مصلحة «الأمة الإسلامية» بمجموعها، «إذ إن من شأن الدولة العربية المستقلة أن تحمي لغة الإسلام وشريعته، فلو لم تكن المصلحتان واحدة لكان آثر واجباته الدينية على واجباته القومية، إذ إن الواجبات الدينية تتعلق بالسعادة في الدارين على السواء»[1]. ولذلك كان تأثير رشيد رضا ومجلة المنار في التيار الإسلامي، خاصة حركة الإخوان المسلمين، أكبر بكثير من تأثيره في الحركة القومية العربية وتطورها.

كان ذلك هو تفكير كوكبة من المثقفين العرب البورجوازيين الذين عاصرهم رشيد رضا في المشرق العربي ومغربه، ممن شغلتهم «المسألة العربية» وحاولوا، بعد أن اشتدت عليهم وطأة الطورانيين، أن يخرجوا من دائرة التتريك إلى النطاق القومي العربي، لكن تصورهم لشكل الدولة التي يجب أن تجسد هذا النطاق لم يكن واضحاً، بل فيه كثير من الاضطراب. . لذلك، فضل معظمهم الحفاظ على كيان العرب القومي ضمن نطاق الدولة العثمانية الموحدة المتعددة القوميات. وتجسّدت آراؤهم السياسية في الجمعيات التي أنشأوها مثل «جمعية الإخاء العربي العثماني» التي سعت إلى حماية الدستور وإبقاء ولاء مختلف شعوب الامبراطورية للسلطان، وتحسين أوضاع الولايات العربية على أساس المساواة بين العرب وغيرهم من مواطني الدولة، ونشر التعليم باللغة العربية، والسعي إلى المحافظة على التراث العربي. كما أن «الجمعية القحطانية» السرية (أواخر عام ١٩٠٩) دعت إلى دولة لامركزية مؤلفة من مملكتين؛ عربية وعثمانية (على شكل امبراطوريتي النمسا والمجر) يكون على رأسيهما سلطان عثماني، ثم ظهر حزب «اللامركزية الإدارية العثمانية» الذي أسسه بعض العرب الشاميين في القاهرة عام ١٩١٢، وهو الحزب الذي رعى المؤتمر العربي الأول الذي عقده في باريس ما بين ١٨ - ٢٣ حزيران ١٩١٣، ممثلون عرب مسلمون ومسيحيون من مصر والهلال الخصيب، حيث أعلنوا في مقرراته إن العرب أمة متميزة قومياً، وإن

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٥.

«العثمانية» رابطة سياسية وليست دينية، «لأن الرابطة الدينية قد عجزت دائماً عن إيجاد الوحدة السياسية». وقالوا أيضاً إن هدف المؤتمر هو «ايجاد مجموع عثماني قومي يرتقي إليه العرب بدون حائل يقف في طريقهم... وحكومة رشيدة يشارك العرب في أمورها»، واعتبروا قيام «هذا المجموع العثماني رهن باستجابة السلطنة العثمانية لهذه المطالب، فإن هي رفضت ذلك، فإن الاستقلال العربي وطرح الرابطة العثمانية هو الطريق»[1].

كان مصير هذه المطالب الرفض من قبل الاتحاديين الأتراك الذين صعدوا المد الطوراني والمركزية والتتريك، مما حمل بعض الوطنيين العرب على الخروج نهائياً من دائرة العثمنة والجامعة الإسلامية بالدعوة الصريحة إلى القومية العربية واستقلال الأقطار العربية. واستطاعوا أن يسكبوا أفكارهم في إطار علماني، أصبح ايديولوجية للأجيال اللاحقة من المثقفين العرب الذين عبروا عن آرائهم من خلال أحزاب وحركات سياسية أنشأوها.

لم يكن من السهل على المسلمين العرب تصور الفصل بين الإسلام والعروبة بعد ثلاثة عشر قرناً من المزج التام بينهما، ولا كان سهلاً تصورهم لدولة عربية منفصلة عن مظلة الخلافة الإسلامية. لكن تطرف الطورانيين العنصري، وتحديهم الساخر لكل ما هو عربي، أثار شعور العصبية العربية الكامن في أعماق العرب منذ مئات السنين، وعجل في عملية إعادة اكتشاف الهوية العربية والذات العربية وجعل من عملية الفصل أمراً ممكناً، بل وضرورياً لرد التحدي والحفاظ على الوجود، والانسجام مع روح العصر الذي تهبّ عليه رياح القومية من كل اتجاه. فكانت الحرب العالمية الأولى ونتائجها الفرصة المناسبة للإعلان عن هذا الاتجاه نظرياً وعملياً. نظرياً تجسد في أفكار الدكتور صلاح الدين القاسمي (ت ١٩١٦)، وعبد الغني العريسي (١٨٥٠ -

(١) راجع نص مقررات المؤتمر في كتاب وجيه كوثراني: وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣، كتاب المؤتمر والمراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠.

١٩١٦) وعمر حمد (ت ١٩١٦) وعمر فاخوري، ودفع الثلاثة الأوائل حياتهم ثمناً لتفكيرهم القومي العربي. أما من الناحية العملية فقد تجسّدت أفكارهم في ثورة الشريف حسين وأبنائه.

يجمع الدكتور القاسمي في تفكيره بين فكرة الأمة العربية وفكرة الوطنية انطلاقاً من اللغة التي يعتبرها الرابط الأساسي للأمة وليس الدين، إذ «إن العصبية الدينية لعبت دورها في الماضي يوم وجدت الأمم فيها مصلحتها. ومع التطور وجدت هذه الأمم نفسها مضطرة لأن تلتف حول عصبية أخرى، هي القومية، لأنها برأيها أجدى لبقائها وأجدر بارتقائها، وهذه العصبية لا تتعارض مع الدين بل هي وسيلة لخدمته ولخدمة الإنسانية جمعاء»[١]. ويردف قائلاً: «بأن الفكرة القومية ليست بدعة، بل بنت الضرورات الاجتماعية، وهي ستتطور وتزدهر ما دام التنافس بين العناصر المختلفة موجوداً، لأنها تخضع لنواميس اجتماعية طبيعية. فالقومية من أعظم عوامل النهضة، ولأن تاريخ النهضات أثبت لنا أن الأمم المتقدمة اليوم لم تتمتع بالحياة الاجتماعية والسياسية إلا عندما تشبعت نفوسها بفكرة القومية وأنزلتها منزلة الاعتقاد الراسخ»[٢]. وانطلاقاً من هذا المفهوم دعا العرب إلى «طرح النظريات الرثة البالية في عصر ليس الحكم فيه إلا للقوة وللمصلحة القومية»[٣]، وإلى الأخذ بالفكرة القومية كما فعل الأتراك. فهي ضرورية ومشروعة لأنها تهدف إلى حفظ حقوق الأمة العربية والنهوض بها «وهي ذات الأفكار التي أكد عليها عبد الغني العريسي في عدد من مقالاته، وأشاد بالعرب وتاريخهم ملاحظاً أن الأمة العربية حافظت على خصائصها الذاتية رغم الظروف العصبية التي تعرّضت لها. ويشير إلى أن «كل الأمم التي غلبت على أمرها اكتسبت خصائص الغالب، إلا هذه الأمة، فقد اكتسب الغالب ميزاتها»، وسبب ذلك كما يعتقد هو أن الأمة العربية، غالبة كانت أم مغلوبة، لها مقومات تحفظ

(١) محي الدين الخطيب: صلاح الدين القاسمي، القاهرة ١٩٥١، ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٣.

ذاتها وخصائصها، وهي مقومات وخصائص تتفق مع ما ذهب إليه العلماء الألمان والطليان والفرنسيين حول خصائص الأمة، وفي طليعتها وحدة اللغة والعنصر، ووحدة التاريخ والتراث، ووحدة الطموح السياسي[1]. وبالتالي فإن ما يقوم به الطورانيون من محاولات التسلّط على الأقوام الأخرى في الامبراطورية، بالقهر والقوة، خاصة العرب، إنما هي عمل باطل ونوع من الاستعمار لا يمكن القبول به. «فنحن أمة حية لا تقبل الاستعمار بوجه من الوجوه»[2]. وهي المرة الأولى التي يشير فيها عربي إلى العثمانيين كمستعمرين، ويخرج بذلك عن رابطة الجامعة الإسلامية وعن رابطة العثمنة التي كان من المدافعين عنها في بادىء الأمر، من خلال مطالبته بالإصلاح على أساس اللامركزية وبإشراك العرب في وظائف الدولة وسلطاتها على أساس المساواة والعدالة، مع التأكيد على «حفظ الحياة الوطنية والكيان الجنسي للعرب».
وبعد أن رفض الاتحاديون مثل هذه المطالب، دعا العريسي العرب إلى التضامن والاعتماد على أنفسهم في المطالبة بحقوقهم حتى لو أدى ذلك إلى إنشاء كيان مستقل لهم عن الامبراطورية: «فإننا نعتبر كل إصلاح لا يبنى على قوتنا، فهو أبتر، وكل حق لا يوسد إلى أيدينا فهو هراء»[3]. وفي وصيته التي كتبها بعد الحكم عليه بالإعدام غيابياً من قبل الديوان العرفي في عاليه صيف ١٩١٥، يصف مظالم الأتراك في سوريا وفظائع جمال باشا فيها وجهودهم من أجل إسكات أصوات العرب الأحرار المنادين بالقومية العربية فيقول: «لقد حاولوا قتل لغتنا، وجربوا أن يميتوا عاطفتنا القومية، وبذلوا الجهد في تتريكنا فلم يفلحوا». لكن سوريا رغم فظائع جمال باشا «ستجود بالمبشرين بدين الاستقلال العربي»، وعلى العرب أن يتحدوا على أساس قومي، وأن ينبذوا أية تفرقة دينية أو إقليمية من أجل تحقيق الوحدة العربية تحت راية القومية[4]. أما عمر حمد فقد أكد هو الآخر على أن الفكرة القومية عريقة عند العرب وهي لا

---

(١) وجيه كوثراني: وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣، ص ٤٢ - ٤٣.
(٢) انظر: عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ٢١٧.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٠.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٢١.

تتعارض مع الإسلام، بل إن نبي الإسلام أحياها ونماها في صدور العرب. وإذا اراد هؤلاء العرب أن ينهضوا وينفضوا عنهم أغلال الذل والهوان فلا بد لهم من أن يقوموا «بإحياء الفكرة العربية لنصرة القومية في نفوس أبنائنا...»[1]. وهو يقترح لذلك عدة وسائل، منها: تعميم التاريخ العربي، ونشر الأناشيد القومية بين الأجيال العربية، وتعميم المدارس الأهلية التي «هي وحدها تنمي لغتنا، وتخلد ذكرى علمائنا ونوابغنا في حين أن المعاهد الأجنبية لا يمكن أن تعلم العربي حب الوطن أو أن يستلهم منها روح الجنسية والعاطفة القومية»[2].

حظيت هذه العاطفة القومية باهتمام مثقف اخر هو عمر فاخوري الذي حاول دراستها على ضوء التاريخ العربي والمفاهيم الحديثة للقومية. وربما كان كتابه «كيف ينهض العرب» من أوائل الكتب الهامة التي اعتمدت التحليل التاريخي في دراسه أسباب نهضة العرب وسقوطهم وكيفية إعادة انهاضهم من جديد[3]. وقد أشار إلى ذلك عندما حدد منهج بحثه بالقول: «سأدرس أسباب عظمة العرب في القديم وسقوطهم، وأدرس ضرورة الغاية الكمالية أو الخيالية للأفراد والجماعات، ثم أتناول البحث في الثورة الفكرية التي يجب إحداثها في الأمة لتكوين وحدة لها في المشاعر والآراء والمعتقدات، وآتي إلى تقرير القيام بالجنسية، وبعد ذلك أتقدم إلى بيان الواجب المترتب على مفكري العرب عند سيرهم في هذا الطريق القويم»[4].

يعتبر فاخوري أن السبب الرئيسي لنهضة العرب الأولى هي «الغاية الكمالية»، أي ايديولوجية الإسلام التي وحدتهم بعد أن كانوا قبائل متفرقة، متناحرة، وبثت الحمية في نفوس أتباعها إلى درجة التضحية بالنفس في

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٣. راجع أيضاً جريدة المفيد، عدد ٦ تشرين الثاني ١٩١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٤.

(٣) هذا الكتاب هو مجموعة المقالات كان الفاخوري قد كتبها في جريدة المفيد، ثم أعيد جمعها وصدرت بهذا العنوان.

(٤) عمر فاخوري، «كيف ينهض العرب؟» المكتبة الأهلية، بيروت ١٩١٣، ص ٨ ـ ٩.

سبيلها[1]. لكن الوهن ما لبث أن حل مكان القوة، والفرقة والنزاع مكان الوحدة والتآلف، وانتهت الشريعة إلى الجمود، والرئاسة إلى استبداد، وأدى كل ذلك إلى غزوها من قبل الأغراب وتدمير معالمها الحضارية والثقافية، والسيطرة على مصائرها.

كان السبب الرئيسي لذلك كله ضعف «الغاية الكمالية»، أي التماسك الايديولوجي في نفوسهم، إلى جانب استغراقهم في اللهو والترف واختلاطهم بالأقوام الأخرى. . . «فالغاية الكمالية» عامل رئيسي في توحد الأمة وفي تحويلها إلى طاقة هائلة للنهضة. ويجب أن تثبت هذه الغاية في عقول الناشئة وأن تقوم تربيتهم عليها، وهي ما يطلق عليها «الثورة الفكرية». فالعرب لا يستطيعون النهوض من جديد إلا من خلال «غاية كمالية» أو ايديولوجية عامة توحد مشاعرهم، إذ «ليس لأفراد الأمة العربية من غاية كمالية أسمى وأعلى من النهضة بالعرب وإعادة مجد العرب»[2]. وإذا ما ترسخت هذه الايديولوجيا في نفوس أفراد الأمة، تصبح «مصدر نظاماتها وجميع فنونها وقاعدة سيرها، بل وحجر الزاوية لكل أعمالها». لأن العرب لن ينهضوا مرة أخرى إلا «إذا أصبحت العربية، أو المبدأ العربي، ديانة لهم». وهذا المبدأ يجب أن يتحول إلى مذهب سياسي يتخطى المعتقدات الدينية والمشاعر الإقليمية، لأننا نعيش في عصر لا مستقبل فيه إلا للشعوب المتمسكة بقوميتها[3]. وبما أن الأمة العربية تغط في سبات عميق منذ ستة قرون، فلا بد لها لكي تستفيق، من ثورة فكرية «بطيئة» تنسخ أفكارها وقيمها وعاداتها القديمة البالية «وكل ما يتعلق بحياتنا الأسرية والعلمية الاجتماعية»، على أن تكون القومية العربية أساس هذه الثورة، وأن تكون غايتها «إعادة مجد العرب، وتجديد حضارة العرب، وخلق كيان حقيقي للعرب»[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧ - ٤١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ٥٧ - ٥٩.

يخرج عمر فاخوري في هذا التصور عما كان سائداً في عصره من الآراء حول مستقبل العرب ومصيرهم كشعب وأمة لها خصائصها المميزة. وفي اعتقاده أن هذا المستقبل لا يمكن أن يتحقق من خلال اللامركزية الإدارية، أو بتعميم التعليم بين مختلف طبقات الشعب، ولا بالعثمنة أو بالجامعة الإسلامية، بل في جعل القومية العربية ايديولوجية جديدة لكل العرب، وفي إحداث ثورة فكرية ترسخ هذه الايديولوجية في عقول الجماهير العربية ووعيها، لأن القومية هي أساس ارتقاء الشعوب في العصر الحديث، واللغة عنصرها الأول، «ومن واجب المثقفين العرب بمختلف اختصاصاتهم ونحلهم وأديانهم، أن يقوموا بهذا الواجب المقدس، من أجل مستقبل العرب ونهضتهم وكرامتهم»[1]. وبفضل هؤلاء المثقفين أصبح تيار القومية العربية أحد الحقائق الأساسية في تفكير العرب السياسي المعاصر.

لم تستطع مجازر جمال باشا بحق العرب، المسيحيين منهم والمسلمين، أن توقف تيارهم الفكري الجديد، بل وجدت أفكارهم طريقها إلى عالم الواقع عن طريق أمير من صحراء العرب كان على اتصال بهم وبجمعياتهم السرية، وهو الشريف حسين، شريف مكة الذي حركته دوافع «سلالية» وقومية، ووعود كاذبة من انكلترا وبعض الدول الأوروبية لتنفيذ مهمة صعبة ومعقدة هدفها القيام بثورة ضد الأتراك لتأسيس مملكة عربية تكون منفتحة على الغرب وحضارته، وتكون نواتها أقاليم الجزيرة العربية والهلال الخصيب[2]. لكن هذه الثورة أجهضت بعد فترة قصير من اندلاعها (٦ حزيران ١٩١٦) من قبل الدولة الأوروبية التي ادعت العطف على قضايا العرب القومية، بينما استطاع اليهود في الوقت نفسه انتزاع وعد من تلك الدولة لإقامة وطن قومي لهم في فلسطين، (وعد بلفور ٢ تشرين الثاني ١٩١٧) وفتح أبواب الهجرة الواسعة أمامهم للقدوم إليها، والتوطن فيها. وقد تحقق ذلك فور انهيار الامبراطورية العثمانية، ووضع أقاليمها العربية تحت الانتداب الفرنسي أو الإنكليزي وربطها بالعالم الرأسمالي.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) راجع. Maxime Rodinson, Les Arabes, P. 94.

لم يكن للعرب، كما لليهود، دراية بأخلاقيات السياسة الدولية الحديثة القائمة على مبدأ المنفعة والمصالح القومية، ولا كانوا على علم بأسرار لعبة الأمم وقوانينها. ولا كانت لهم ركائز مالية واقتصادية في دول الغرب يضغطون بها ويسخرونها من أجل مصالحهم القومية. كانوا أغراباً، بل جدداً في عالم السياسة الحديثة، فذهبت ثورتهم وطموحاتهم القوية ضحية لهذه الغربة. وبدلاً من خروجهم من نطاق السيطرة التركية إلى مرحلة الاستقلال وتقرير المصير وفق مبادىء ولسون الشهيرة، سقطوا في أنياب الاستعمار الأوروبي والصهيونية العالمية. وبدلاً من أن يكونوا دولة واحدة، فرقوا إلى عدة دول وكيانات، وبدأت بذلك فترة كفاح جديد من أجل الحرية والاستقلال بعد أن استردوا هويتهم العربية.

لسنا هنا بصدد متابعة الخطوات العملية لثورة الشريف حسين وأبنائه، وإنما بيان موقعها في تطور الفكر القومي العربي، إذ أثارت الشعور القومي والوحدة العربية على نطاق واسع بين العرب الشرقيين، خاصة في بلاد الشام. فقامت «بالعرب ولأجل العرب ولمصلحة بلاد العرب»[1]. وكان القصد منها كما صرّح الشريف حسين (٣ محرم ١٣٣٧) «رضاء الله تعالى وإعطاء القومية العربية حقها من الخدمة بإنقاذ بنيها وحفظ أوطانها، لأن إذعان العرب لقوميتهم من أخص مآثرهم وأقدم سجاياهم. فهم من عشاق الاستقلال القومي من قبل ومن بعد»[2]. أما هدف الدعوة للجامعة (الوحدة) العربية فهو «جمع كلمة أمة عظيمة ذات تاريخ مجيد» كما عبرت عن ذلك مجلة القبلة (عدد ١٠ جمادي الأول ١٣٣٦). وهذه الوحدة تجمع بين العرب بجميع أديانهم ونحلهم دون تمييز كما صرح بذلك الشريف حسين «نحن عرب قبل أن نكون مسلمين» (القبلة، عدد ٢، ربيع الأول ١٣٣٦)، وكما ضمنه في خطاب وجهه إلى أبناء سوريا: «وإني إذا ذكرت أبناء سوريا، فلا أفرق بين

---

(١) انظر جريدة القبلة التي كان يرأس تحريرها محب الدين الخطيب أحد أعضاء جمعية العربية الفتاة ولسان التيار القومي العربي يومئذ، العدد ٣ (٢٨ ذي القعدة).

(٢) جريدة القبلة، عدد ٤ محرم ١٣٣٧.

أحد منهم بمذهب أو غيره، بل كلهم في نظري سواء، لأن وحدة القومية هي جامعة التفاهم وتبادل المصالح. وطالما قلت إن العرب عرب قبل أن يكونوا مسلمين أو مسيحيين أو موسويين. . . فإذا كان أحد قد أساء فهم هذه الحقيقة أو تفهمها فيكون قد أساء للعرب الذين أثبت تاريخهم أن اختلاف الدين لا يمكن أن يكون سبباً لهضم حق أو لحط من كرامة أو لغير ذلك من مطالب الحياة الاجتماعية الهنيئة». وخلص إلى القول: «إن بلاد العرب للعرب ويتمتع جميع أهلها بنفس الحقوق والواجبات دون أية تفرقة بينهم(١)».

كان هذا هو الخط العام للثورة في بدايتها، إلا أن هاجس الإسلام والخلافة عادا للظهور في مراحلها الأخيرة، إذ صرح الشريف حسين إثر مبايعته ملكاً على العرب (٢ محرم ١٣٣٢) بأنه «سيعمل بكتاب الله وسنة رسوله»، وسيكون مرجعاً دينياً لهم ريثما يتخذ العالم الإسلامي قراره بشأن الخلافة(٢). وربما كان ذلك ضرورياً لتبرير خروج العرب على الدولة العثمانية الإسلامية، من منطلقات إسلامية أولاً وعربية ثانياً. وأوضح أن القومية العربية تتماشى مع الإسلام، بل إنها في دعوتها للنهوض بالعرب إنما تخدم الإسلام(٣). لكن الغرب كان بالمرصاد للحركة العربية وأهدافها القومية، فانقض عليها ومزق أرضها إلى كيانات مختلفة، وزرع في قلبها كياناً غريباً لشل قدراتها على النهوض، ولتبديد ثرواتها، فكانت الحرب العالمية الأولى نهاية مرحلة في تطور مفهوم القومية العربية باتجاهها العلماني، وبداية لمرحلة جديدة من الكفاح ضد الاستعمار، والتجزئة الإقليمية التي فرضها على العرب، وضد الصهيونية وإسرائيل، ومن ثم وضع الركائز النظرية والعلمية لإيديولوجية القومية العربية ومضامينها الاقتصادية والاجتماعية(٤).

أحدثت الحرب تحولات عميقة في الجغرافيا السياسية للشرق الأوسط.

---

(١) القبلة، عد ٤ محرم ١٣٣٧.
(٢) القبلة، العدد ٢٢ (٣ محرم ١٣٣٥).
(٣) عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ٢٧٦.
(٤) Samir Amin, La Nation Arabe, éd. De minuit, Paris 1967, P. 31

فوجد العـرب أنفسهم لأول مرة منـذ ظهور الإسـلام مستقلين عن العالم الإسلامي، ولهم دول وكيانات سياسية منفصلة، وهوية قومية مميزة، قائمة على أسس اللغة والثقافة، وليس على أساس العنصر والعصبية كما في أوروبا. إن هذا الشعور بالهوية المميزة وبالشفافية القومية هو الذي جعلهم يشعرون بالخيبة والمرارة والحقد عندما اكتشفوا خديعة بريطانيا وحلفائها لهم بعـد الحرب، والقضاء على ثورة الشريف حسين وأهدافها الوحدوية. ومنذ ذلك الحـين أصبحت الوحدة القومية، والكفاح ضد الاستعمار والصهيونية من الأهداف الرئيسة لتفكيرهـم السياسي[١]. ومع أن الإنكليز حاولوا استرضاء الهاشميين بإعطائهم عرشي العراق وإمارة شرقي الأردن المستحدثين، إلا أن ذلك لم يمنع تفجر الثورات والانتفاضات القومية في سوريا والعراق وفلسطين ومصر، بقيادة البورجوازية العربية الناشئة الكبيرة منها والوسطى والصغيرة، ليس فقط ضد سلطات الاحتلال الفرنسي والإنكليزي وتزايد النفوذ الصهيوني بل أيضاً ضد بعض الزعماء السياسيين العرب الذين ارتبطت مصالحهم بمصالح المحتلين[٢]. ومن خلال هذا النضال ضد الاحتلال الأجنبي بدأت فكرة القومية العربية تتبلور في شكلها العلماني الحقيقي وتتحرر من ذلك الارتباط الجدلي الذي كان قائماً بينها وبين الإسلام، حتى أن رشيد رضا عندما كان في زيارة لسوريا عام ١٩٣٦، أثارت خطبه أثناءها كثيراً من الانتقاد والاستنكار لتشديده على الطابع الإسلامي للقومية العربية[٣]. لكن هذه الفكرة بقيت مع ذلك نخبوية ولم تبلغ المدى الذي يجعل منها ايديولوجية جماهيرية مثلما فعل حزب الوفد في مصر بفكرة القومية المصرية في فترة ما بين الحربين. وكان رعاتها نخبة من أبناء العائلات وأعيان المدن وكبار ملاكي الأرض الذين ترعرعوا في الجو القومي

---

(١) Maxim Rodinson, Les Arabes, P. 96 - 97.

(٢) مكسيم رودنسون: الماركسية والعالم الإسلامي، ص ٣١٩، انظر أيضاً: Samir Amin, La Nation Arabe, PP. 54 - 57. وألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

(٣) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٦٦.

العلماني المسيطر على المعاهد العثمانية العليا قبيل حرب ١٩١٤، كما أن بعضهم الآخر كانوا ممن تلقوا تعليمهم بعد الحرب في المدارس الرسمية للدول العربية الجديدة، وفي جامعة بيروت الأميركية، أو في المعاهد العليا في المانيا وانكلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية(١).

كان علي ناصر الدين (١٨٨٨ - ١٩٧٤) من طلائع هذا الجيل الجديد، ولد في قرية «بمريم» قرب حمانا في لبنان. أنهى تحصيله العلمي في المعاهد العليا في بيروت (مدرسة الشيخ عباس الأزهري) فأتقن إلى جانب اللغة العربية، اللغة الفرنسية وشيئاً من الإنكليزية. في عام ١٩١٢ سافر إلى باريس ومنها إلى افريقيا ثم عاد إلى لبنان أثناء نشوب ثورة الشريف حسين عام ١٩١٦ واشترك في مقاومة العثمانيين إلى جانب الثورة العربية والحلفاء. لكن تغرير الحلفاء بالعرب جعله ينسحب من جيش الشرق الذي تطوع فيه ليبدأ نضاله ضد المستعمرين الجدد لأرض بلاده، فاعتقله الفرنسيون بسبب نشاطه الوطني. وعندما أفرجوا عنه أنشأ في بيروت عام ١٩٢٢ جريدة «المنبر»، التي أقفلتها سلطات الاحتلال الفرنسي قبل أن تكمل عامها الأول بسبب اتجاهاتها القومية العربية المعادية لاستراتيجيتهم التفتيتية لبلدان المشرق، واعتقلوا علي ناصر الدين من جديد وطردوه خارج الأراضي اللبنانية، فلجأ إلى حيفا في فلسطين حيث بدأ بنشر مقالات في جريدة «الكرمل» يدعو فيها إلى التحرر الوطني والكفاح من أجل الاستقلال. وفي عام ١٩٣١ اشترك في المؤتمر الإسلامي العالمي الذي عقد في القدس لبحث القضايا الملحة في العالمين العربي والإسلامي، خاصة الهجرة اليهودية إلى فلسطين. وعمل ناصر الدين مع رفاق له على عقد مؤتمر عربي منبثق من المؤتمر ضم نحو سَبعين من رجالات العرب في آسيا وافريقيا، لوضع أسس عمل عربي منظم من أجل القضايا القومية العربية. وفي عام ١٩٣٢ تولى رئاسة تحرير مجلة «الجامعة الإسلامية» في يافا، فكانت منطلقاً لنشر آرائه التحررية ودعوته للقضايا الوطنية الكبرى، كتطهير الأرض العربية من الاحتلال، والوقوف في وجه

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الخطة الصهيونية لإنشاء دولة يهودية في فلسطين، والعمل على توحيد الدول العربية في دولة واحدة. وهي آراء دفعت سلطات الاحتلال الانكليزي إلى طرده من فلسطين، فعاد إلى لبنان ليساهم مع نخبة من الشباب القومي العربي (من لبنان وسوريا، والعراق، وفلسطين ومصر) في عقد مؤتمر وطني في قرنايل بلبنان عام ١٩٣٣، لبحث القضايا العربية، انبثق عنه حزب «عصبة العمل القومي» الذي كان أول من جسّد في دستوره، مفهوم الأمة العربية والقومية العربية على أسس علمانية، كما صرح بذلك علي ناصر الدين، أحد أبرز مؤسسي هذه العصبة: «كنا أول من عرف القومية تعريفاً صحيحاً واضحاً وحددنا قضية العرب ـ وقضية لبنان جزء منها ـ تحديداً علمياً قومياً سياسياً، وفرقنا بين الجامعة الإسلامية كما يسمونها وبين الجامعة العربية وقلنا بهذا وعملنا لها، ودعونا إلى القول والعمل بها.. ونشرنا في اللبنانيين كافة أن القومية شيء والدين شيء آخر، وأنه ليس في لبنان في نظرنا مسيحيون ومحمديون في عرف السياسة ولا في عرف القومية والوطنية، وإنما فيه لبنانيون تجمعهم مع أهل هذا الشرق العربي القومية العربية والمصلحة العربية»[1].

تتلخص أهداف هذا الحزب بالمبادىء التالية:

١ ـ العرب أمة واحدة. والعروبة روحية تصنع أخوة يتساوى فيها العرب بالحقوق والواجبات.

٢ ـ الأمة العربية جسم اجتماعي واحد، كل عضو فيه يقوم بوظيفته التي هي وحدها مقياس أفضليته.

٣ ـ البلدان العربية بكليتها وطن عربي واحد.

٤ ـ القومية العربية تنبذ كل ما عداها من العصبيات الطائفيّة والقبلية والأسرية والإقليمية.

٥ ـ الحركة العربية هي حركة بعث وانشاء.

---

(١) راجع علي ناصر الدين: هكذا كنا نكتب، مطبعة الاتحاد، بيروت ١٩٥٢، ص ٢٦٥. نقلاً عن محمد شيا: الحركات الجماهيرية في الوطن العربي، ص ٨٠.

٦ - تعمل العصبة لإقامة نظام اقتصادي عادل وشامل يظفر فيه كل مواطن بحقه المتناسب مع عمله، وتحارب الجهل والفقر والفوضى.

٧ - تأخذ الدولة على عاتقها المشاريع الرئيسية الكبرى، وتعمم التعاونية القومية.

٨ - تؤمن العصبة «بالمدنية العدل» أي المدنية الجامعة لمحاسن المدنيتين المادية والروحية، وبأن الأمة العربية ستكون رسول هذه المدنية.

٩ - قوام النهضة الرجل والمرأة على حد سواء. والعصبة تعتمد في بلوغ أهدافها على التنظيم الشعبي الشامل للجنسين، وتستند فيه بالدرجة الأولى إلى الشباب[1].

من الملاحظ في هذه المبادىء اتجاهها القومي الصرف وجماهيريتها وعلمانيتها، وتعبيرها عن إحدى الاتجاهات الفكرية الرئيسة للبورجوازية الصغيرة، وتأثر مفاهيمها الاقتصادية والاجتماعية بالمقولات الماركسية (البندين السادس والسابع). ويتصل الاتجاه القومي العلماني فيها بالخط العام لفكر علي ناصر الدين القومي الذي يعرف القومية العربية بأنها «مجموعة من الخصائص والمزايا والطباع والتقاليد والعادات والفضائل والعيوب أيضاً، وطرق النظر إلى الكون، والنظم الاجتماعية...». ويعرف الأمة بأنها «الجماعة من الناس التي تتوفر لها وحدة اللغة والتاريخ والأدب والذكريات والتقاليد والمنافع والمطامح، ووحدة الأرض والشعور المشترك»[2]. وهو تعريف علماني ينطبق تماماً على الأمة العربية. وعندما بدأ بعض المسيحيين اللبنانيين ينادون بالأمة اللبنانية والقومية اللبنانية على أساس طائفي، قال علي ناصر الدين: «ليس في لبنان مسيحيين ومسلمين في العرف السياسي والوطني والقومي وإنما فيه لبنانيون عرب، تجمعهم مع الأمة العربية، القومية العربية، والمصلحة العربية، السياسة منها والاقتصادية والعسكرية، وأنه لا يتميز لبناني على لبناني آخر إلا

---

(١) راجع: المجاهد علي ناصر الدين، صفحة مشرقة من التاريخ القومي العربي، بيروت ١٩٧٥، ص ١٤ - ١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١.

بما يقدمه أحدهما من خير لبلاده. . .». فكلمة عربي ما عنت قط، ولن تعني أبداً «مسلم»، وكلمة لبناني ما عنت قط، ولن تعني أبداً «مسيحي»[1]. أما علاقة «القضية العربية» (قضية فلسطين، والاحتلال الأجنبي والوحدة العربية) بالإسلام والشرق فيجب ألا تفهم خارج النطاق القومي. فهي «ليست اسلامية، ولا شرقية. بيد أننا لا ننكر أنها تتصل بالإسلام وبالشرق اتصالاً وثيقاً. على أنه من الضروري جداً أن نفهم فهماً صحيحاً نوع هذا الاتصال ومداه. . . فهي تتصل بالشرق على اعتبار أن العرب شرقيون، وعلى اعتبار أنهم كانوا ذوي شأن ووزن في هذا الشرق قروناً كثيرة. . . وهي تتصل بالإسلام اتصالاً في الواقع عميقاً، ولكن حذار أن يفهم من ذلك أنها قضية إسلامية. . . لقد جاء الإسلام العرب على يد رجل منهم، وكانوا يومئذ قد غدوا بعد مدنيتهم الأولى، قبائل متفرقة متناحرة. . ففي العرب مسلمون وغير مسلمين. وأن الدين غير القومية». . . «وأن غرض السياسة القومية الأولى أن يتمتع مجموع القوم، بحق وليس بمنحة، تمتعاً متساوياً بوسائل المعرفة والعزة والرخاء والطمأنينة. التي يجب أن تضمنها قوانين الدولة ونظمها وتصرفاتها. . .»[2]. وقد شدّد علي ناصر الدين على الشعور القومي باعتباره وجهاً من وجوه الشرف الإنساني، وليس وجهاً من وجوه العنصرية التي تميّز بين البشر على أساس عرقي كما كان شائعاً في أيامه عند النازيين والفاشيين في أوروبا: «الشرف القومي وجه من وجوه الشرف الإنساني، وجوهر من معدنه، وعبثاً يطمع قوم من الأقوام بمكانة الشرف في موكب البشرية الصاعدة هذه إذا لم يحموا شرفهم القومي»[3]. إن هذا الشرف القومي هو الذي دفع علي ناصر الدين إلى تأييد ثورة الشريف حسين عام ١٩١٦، والقتال إلى جانب الحلفاء ضد الأتراك، وإلى الاشتراك في ثورتي الفلسطينيين العرب عام ١٩٣٦ و١٩٣٨، وفي حرب فلسطين عام ١٩٤٨، وتحمل الكثير من متاعب الاعتقال والسجن والنفي والتشرّد بسبب شعوره العميق بقدسية الواجب الملقى على

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٢٠.
(٢) علي ناصر الدين: قضية العرب، نقلاً عن المرجع السابق، ص ٢١ و ١٠٢.
(٣) علي ناصر الدين: مجلة الثأر، نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٠٣.

عاتق الوطنيين تجاه أمتهم، وبسبب هذه الروح القومية الثورية التي كانت تتفجر في أعماقه والتي عبّر عنها بقوله: «إن هذا الأقيانوس العربي، الذي يبدو راكداً ركوداً نسبياً، ليس كذلك في أعماقه. فإن تيارات عنيفة تصطرع في هذه الأعماق، وأن أحداً لا يدري متى، وفي أي مكان، يبدأ هذا الاقيانوس، يشقق بمفعول هذه التيارات، بشكل يبعث الرهبة والذعر. . .»[١]

لقد استطاعت «عصبة العمل القومي» من خلال عملها المرتبط بالجماعير مباشرة[٢]، أن تعبر نظرياً وعملياً عن طموحات هذه الجماهير السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأن تكوّن «حركة قومية جماهيرية» لم تعرفها الأحزاب النخبوية العربية التي ظهرت خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، ولا الأحزاب التي عاصرتها في الثلاثينات، وذلك بفضل قيادييها المتنورين من البورجوازية الوسطى والصغيرة والليبرالية (المسلمة والمسيحية)، الذين تخطوا في وعيهم السياسي والقومي القيادات الإقطاعية والبورجوازية العليا التي كانت توجه تلك الأحزاب. وعلى الرغم من عدائها المطلق للاستعمار الغربي فإن هذا العداء لم يدفع رجالات العصبة إلى مقاطعة الغرب والانكفاء إلى الماضي وتراثه للتقوقع فيه كما فعلت الحركات السياسية الإسلامية، بل ميزت بين ما هو استعماري وسياسي اقتصادي في تجربة الغرب الحضارية، وبين ما هو علمي وثقافي وتكنولوجي في هذه التجربة، ودعت إلى الاستفادة منها، وكانت هي نفسها متأثرة بالتجربة الأوروبية القومية البورجوازية في القرن التاسع عشر. وقد تأثر بأفكار العصبة فيما بعد معظم منظري الحركة القومية العربية مثل ساطع الحصري، وعبد الله العلايلي وقسطنطين زريق وميشال عفلق، ومعظم المنظمات والأحزاب والحركات القومية وخصوصاً حركة القوميين العرب[٣].

---

(١) علي ناصر الدين: هكذا كنا نكتب، نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٢) كانت العصبة ترسل شباناً وشابات للتوعية الاجتماعية، وتفتح المدارس الليلية للتعليم ولمحو الأمية، وتسهم ميدانياً عن طريق لجان القرى في حل المشاكل المعيشية والاجتماعية لسكان الريف.

(٣) محمد شيا: الحركات الجماهيرية في الوطن العربي، ص ٨٣.

كان هذا المفهوم العلماني المحض للقومية العربية الذي صاغه علي ناصر الـدين ورفاقـه فاتحـة عصر التنـظير القومي ووضعـه على أسس عقـلانيـة (ايديولوجية تنفذ بواسطتها إلى الجماهير بكل طبقاتها) بعد أن أصبحت هذه القومية حقيقة سياسية وفكرية. وعادت إلى الظهور والانتعاش إلى جانب فكرة القومية العربية مقولة القومية السورية، والأمة السورية، التي تعرفنا إليها قبل عام ١٩١٤ والتي ضعفت بعد عام ١٩١٨ إلى أن جاء انطون سعادة (١٩٠٤ - ١٩٤٩) فصاغ نظريتها من جديد في كتابه نشوء الأمم (١٩٣٦) وفي معظم محاضراته.

كان هذا الكتاب أول دراسة منهجية حول مفهومي الأمة والقومية. وكانت أولى اهتماماته، توضيح الهوية القومية للمجتمع السوري، بالبحث في كيفية نشوء الأمم والقوميات المختلفة التي نشأت عبر التاريخ نتيجة للتفاعل الاجتماعي والثقافي في بيئات متباينة. فالأمة عنـده «مجتمع اتم»، تكون لديه عبر التاريخ وعي بهويته وإحساسه بمصيره الواحد. وبناء على هذا التعريف وجد أن مجتمع سوريا أو الهلال الخصيب يشكل أمة واحدة قائمة بذاتها منذ حقب تاريخية سحيقة، ولها سماتها، ومميزاتها الخاصة التي تجعلها مختلفة عن الأمة العربية ومكوناتها التاريخية والثقافية إلا أنها متعاونة معها ضد أية سيطرة أجنبية[1]. وكان هدف سعادة كما أعلنه في كتبه ومحاضراته، تحقيق نهضة شاملة في سوريا، بإقامة نظام جديد فيها يقضي عـلى الفوضى والتخلف والتخبط الفكري السائد، وذلك بفصل الدين عن الدولة، وإحلال الولاء القومي مكان الولاءات الطائفية والعشائرية والعائلية، والقضاء على الاقطاع بإحلال «ملكية المجتمع» مكان النظام الرأسمالي الفردي الحر «الذي كون رأسمالية مرهقة ساحقة، وطبقتين مضغوطتين مسحوقتين: طبقة مسحوقة نفسياً هي الطبقة الوسطى، وطبقة مسحوقة مادياً هي الطبقة السفلى»[2].

---

(١) مكسيم رودنسون: الماركسيـة والعالم الإسـلامي، ص ٣١٩ - ٣٢٠. أيضاً حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، ٤٢١.

(٢) عادل ضاهر: المجتمع والانسان، دراسات في فلسفة انطون سعـادة الاجتماعيـة، منشورات مواقف، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

وقد جسّد سعادة نظرياته هذه في مبادىء الحزب السوري القومي الاجتماعي، الذي كان أول حزب سياسي عقائدي في البلاد العربية يولي المسألة الاجتماعية ما تستحقه من الأهمية، ويحاول إرساء قواعد جماهيرية له بين المثقفين والفلاحين. وظهرت في الوقت نفسه فكرة «القومية اللبنانية» والأمة اللبنانية التي تعتبر لبنان أمة قائمة بذاتها منذ فجر التاريخ ولا علاقة لها بالقوميتين العربية أو السورية إلا علاقة الجوار الجغرافي واللغة. وقد تجسّدت مبادىء هذه الفكرة في حزب الكتائب اللبنانية الذي أنشأه بيار الجميل عام ١٩٣٦، والذي لا يزال قائماً حتى اليوم. وفي تونس ظهرت أيضاً فكرة القومية التونسية والأمة التونسية التي حددها البشير بن سلامة حديثاً بقوله: «نحن إذا قلنا الشخصية التونسية، فإننا نعني، ضمنياً انتسابنا إلى أمة هي الأمة التونسية» التي تنتمي إلى الحضارة العربية الإسلامية كانتماء فرنسا واسبانيا والمانيا وايطاليا وانكلترا إلى الحضارة الغربية[١].

ويؤكد على مثل هذه المقولة مثقف وكاتب تونسي آخر معاصر هو محجوب بن ميلاد الذي يستنتج أن تونس الجديدة «هي من الغرب» و «إلى الغرب ترنو» وأنها نموذج رائع في الجمع بين القيم الشرقية والقيم الغربية، بل في حصرها في بوتقة واحدة هي بوتقة العقلية التونسية»[٢].

لم تستطع مثل هذه النظريات الصمود أمام فكرة القومية العربية، ومقوماتها الوحدوية التي بدأت تغزو مصر وتمتد باتجاه السودان منذ عام ١٩٣٦. لكنها ظلت مع ذلك رهينة النخبة البورجوازية المثقفة التي بدأت تناقش مقوماتها، وعلاقاتها بالدين الإسلامي، وفي الطابع الفدرالي أو الوحدوي للدولة التي يجب أن تشكلها[٣].

---

(١) البشير بن سلامة: «في مقومات الشخصية التونسية». حول معاني المتومات الشخصية والأمة، مجلة الفكر التونسية، السنة ١٦، العدد (١٩٧١)، ص ٢٥.

(٢) محجوب بن ميلاد: «تونس بين الشرق والغرب». مجلة فكر، السنة الأولى، العدد نيسان/ابريل ١٩٥٥، ص ١٦ - ١٧.

(٣) مكسيم رودنسون، الماركسية والعالم الإسلامي، ص ٣٢٠.

كان ادمون رباط أحد القياديين السياسيين في الكتلة الوطنية السورية، من أوائل هؤلاء المنظرين، «حيث نشر كتاباً في باريس عام ١٩٣٧ عنوانه: الوحدة السورية والمصير العربي»[١]، «ضمنه تحديداً لطبيعة الأمة العربية وحدودها، وتأكيداً على أنه ليس هناك أمة سورية بل أمة عربية»[٢]. وقد ساهمت عوامل مختلفة في تكوين هذه الأمة، منها: وحدة العرق والأصل، ووحدة اللغة التي هي «العامل القومي الأكمل»، ثم الدين الذي يلعب دوراً عظيم الأهمية في المراحل الأولى من حياة الأمم، إذ يمهد للتضامن القومي، وللشراكة السياسية، ويوحد بين أتباعه في مواجهة المخاطر الخارجية. وقد قام الإسلام بهذه المهمة في التاريخ العربي لأنه دين ذو محتوى قومي[٣]. أما حدود الأمة العربية فهي لا تتعدى البلدان الآسيوية الناطقة بالضاد، أي شبه الجزيرة العربية، وأقاليم الهلال الخصيب (سورية الطبيعية) على أن يكون للبنان، العربي الشعور واللغة، وضعه الخاص فيها[٤]. ويجب أن تتجسد القومية العربية في دولة واحدة، تبدأ بتوحيد أجزاء سورية الطبيعية التي مزقتها فرنسا المنتدبة، بالاضافة إلى توحيد أقاليم الهلال الخصيب بحيث يلعب العراق فيها دور «قطب الجاذبية الذي حوله تتبلور لتنتظم وتفعل آمال الوحدة العربية»[٥]. وتستطيع الأقاليم العربية الآسيوية الأخرى الانضمام إلى هذه الوحدة متى أصبح تطورها الاجتماعي والسياسي موازياً لتطور أقاليم سوريا والهلال الخصيب، بينما تبقى مصر محتفظة بشعورها القومي الخاص، وتبقى بلاد شمال افريقيا خارج نطاق هذه الوحدة ما دامت تعيش في مرحلة ما قبل القومية، يجمعها التضامن الديني بدلاً من التضامن الاجتماعي، ويحرك جماهيرها الإسلام لا العروبة[٦]. وكانت هذه القضية، قضية علاقة الإسلام بالعروبة،

---

(١) Edmond Rabbath, Unité Syrienne et devenir arabe. éd. Rivière, Paris 1937.

(٢) Edmond Rabbth, Ibid., P. 33.

(٣) Ibid., P. 151.

(٤) Ibid., P. 151.

(٥) Ibid., P. 39.

(٦) Ibid., P. 320.

موضع اهتمام مثقف مسيحي سوري آخر هو قسطنطين زريق (١٩٠٩) الذي درس في الجامعة الأميركية في بيروت، وأصبح أستاذاً لتاريخ العصور الوسطى فيها، وأحد المراجع الفكرية المهمة للقوميين العرب المعاصرين. تأثر بالاتجاه الفكري لعصبة العمل القومي، ونشر في عام ١٩٣٩ كتابه «الوعي القومي» الذي ضمنه آراءه حول ضرورة ايجاد ايديولوجيا «تخضع رغباتنا وشهواتنا الثورية لمؤسسة قائمة على مبدأ»، وهذه الايديولوجيا التي نفتقر إليها، هي القومية التي في حال «أدلجتها» تولد فينا الشعور بالمسؤولية والإرادة المشتركة لخلق مجتمع علماني متطور والمحافظة عليه[١]. وبما أن المجتمع العربي ما زال يستمد مبادئه وسلوكه من الدين، فإن هذا الدين لا يمكن أن يكون إلا الإسلام، الذي مبادئه الأخلاقية، كمبادىء الأديان الأخرى، لا بد منها لبناء مجتمع مستقر ومزدهر. أي أن هناك علاقة جوهرية (حضارية) بين العرب والإسلام، لكن ذلك لا يعني أن على العرب أن يسترشدوا بمبادىء الشريعة الإسلامية أو بمؤسسات الخلافة، بل لا بد لهم لكي يكونوا مجتمعاً حديثاً، أن يأخذوا بالعلم والعقلانية، وأن يقتبسوا من المؤسسات التي حققت نهضة الغرب. فحقيقة الغرب عند قسطنطين زريق ليست طلاسم يصعب على غير الغربيين حلها، بل هي تقوم على عناصر ثلاثة يمكن ادراكها وفهمها: «النظام الاقتصادي ومن ورائه العلم ومن ورائها الفلسفة»[٢].

وقد شدد زريق على هذه المقولة في كل مؤلفاته التي كرّسها للبحث في القضايا العربية. فكان همه الوحيد أن يقدم المبادىء والأفكار التي بواسطتها يمكن تغيير المجتمع العربي تغييراً جذرياً وسريعاً من مجتمع انفعالي يعيش بأوهام الماضي وميثولوجيته إلى مجتمع يعيش في عالم الواقع المبني على العقل والعلم[٣]. إن فقدان العقلانية والعلم والتقنية هو في رأي زريق السبب الحقيقي لنكبات العرب وانكسارهم أمام الغرب وإسرائيل. فالعقلانية هي

(١) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٦٩.

(٢) قسطنطين زريق: الوعي القومي، دار المكشوف، بيروت ١٩٣٩، ص ٣٦.

(٣) قسطنطين زريق: معنى النكبة مجدداً، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٧، ص ١٧.

التي تصوغ منهجية واقعية للحياة، والعلم هو الذي يصوغ القوة الحربية والاقتصادية والسياسية لأنه «في جوهره أسلوب تفكير ونظام وحياة»، ولذلك فإن الدعوة التي يجب أن تتقدم على أية دعوة أخرى في المجتمع العربي هي الدعوة إلى العلم الحديث الذي به فقط يستطيع العرب ردم الهوة الحضارية القائمة بينهم وبين إسرائيل والغرب والعالم المعاصر[1]. إن محدودية التطور العقلاني والعلمي والتقني هو السبب الرئيسي لعجز الدعوة القومية العربية عن التحديث الذي يتيح للولاء القومي أن يتغلب على الولاءات الأخرى، وأن يصهرها في ولاء شامل[2]. وتبدو مثالية قسطنطين زريق الفكرية عندما يذكر عنصر الالتزام الخلقي إلى جانب الموضوعية والمنهج العلمي كشروط لنهضة الشعوب والأمم، وعندما يعتبر أن الأزمة الروحية هي الأخطر والأعمق بين الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت تعصف بالبلاد العربية في الثلاثينات، «لأن الأزمة عند العرب هي أزمة النفس لا أزمة الجسد والمادة»[3]. وقد تسبّبت هذه المثالية باصطباغ فكره القومي ببعض الالتباس والغموض[4]، وهو ما تجنبه ساطع الحصري، أحد أبرز المنظرين القوميين في تلك الفترة، إذ جاءت آراؤه أكثر وضوحاً ومنطقاً وعمقاً للفكرة القومية التي برزت بعد عام ١٩٠٨ وسيطرت على الحياة السياسية في المشرق العربي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية.

ينتمي ساطع الحصري (١٨٨٠ - ١٩٦٨) إلى أسرة من الأشراف في حلب بسوريا، لكنه تلقى تربية تركية في اسطنبول ونشأ ودرس فيها، فغلبت على تفكيره الصبغة التركية، خاصة تلك التي عهدها جيل «تركيا الفتاة» المتأثرة بأفكار الفلسفة الوضعية الفرنسية والقومية الأوروبية. وقد شغل مناصب

(١) المرجع السابق، ص ١٤ و ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) قسطنطين، نظريات في الحياة القومية، ص ١٥ (نقلاً عن عبد الله حنا)، الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان، ص ٤٦.

(٤) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٧١.

تربوية رفيعة في الدولة العثمانية، لكن انهيار الامبراطورية بعد الحرب مباشرة جعله يعود إلى سوريا ويلتحق بالحكومة العربية التي ألفها الملك فيصل في دمشق أثناء تلك الفترة، ويصبح وزيراً للتربية الوطنية فيها، كما رافق فيصل إلى العراق بعد سقوطه حيث تسلّم هناك أيضاً مناصب تربوية مرموقة، وكان له تأثير كبير في تكوين وعي قومي عربي في العراق[1]. لكنه نفي من بغداد بعد إخفاق إنقلاب رشيد عالي الكيلاني، فجاء إلى بيروت ثم توجه إلى القاهرة حيث أصبح رئيساً لمعهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية بعد تأسيسها عام ١٩٤٥. وضع سلسلة من الأبحاث حول النظرية القومية ونشوئها، ودافع فيها عن القومية العربية واتجاهاتها، متأثراً في ذلك بالفكر الفرنسي والانكليزي عامة، وبفكر «فختة» الألماني بصورة خاصة.

يحدد الحصري الأمة من حيث وجودها بالفعل، ومن حيث قيامها على أساس موضوعي وجوهري هو اللغة. فالأمة العربية هي مجموع من كانت لغتهم الأصلية اللغة العربية لا أكثر ولا أقل. ويأتي التاريخ المشترك بعد اللغة من حيث الأهمية لكن دوره ثانوي لأنه يقوي الرابطة القومية ولا يخلقها ولكي يقوم بهذه المهمة لا بد من أن يستخدم عمداً من أجلها حتى لا نقع أسرى لماضينا، بل نأخذ منه ما فيه نفعنا في الحاضر والمستقبل: «فنحن لسنا سجناء ماضينا إلا إذا أردنا ذلك وعلى كل أمة أن تنسى جزءاً من تاريخها، ولاتتذكر منه إلا ما تجد فيه نفعاً»[2]. أما الدين فإن الحصري لا يدخله في أسس تكوين الأمة إذ «إن أس الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية هو وحدة اللغة ووحدة التاريخ. . . ولكن لا وحدة الدين ولا وحدة الدولة، ولا وحدة الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمة الأساسية»[3]. ويستشهد الحصري برأي مماثل للأفغاني الذي يرجح العامل اللغوي على العامل الديني في نشوء

(١) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٧٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧٤.
(٣) ساطع الحصري: اتجاهات مختارة في القومية العربية، ١٩٢٣ - ١٩٦٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٤، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

القوميات حين يقول: «إن الروابط التي تربط جماعات كبيرة من الناس إثنتان: وحدة اللغة، ووحدة الدين. وحدة اللغة هي الأساس الذي تقوم عليه الجنسية، اللغة أشد ثباتاً وأكثر دواماً من الدين. نعرف أمماً غيرت دينها خلال ألف عام مرتين إلى ثلاث مرات دون أن يطرأ خلل على وحدتها اللغوية القومية. فنستطيع أن نقول إن تأثير سلطة اللغة في هذه الدنيا أقوى من تأثير رابطة الدين»[1]. والحصري متأثر أيضاً، في تصوره للقومية العربية وعلاقتها بالدين، بقول الأفغاني «إن الأمة العربية عربية بغض النظر عن أي دين أو مذهب، فالأمر لا يحتاج إلى إثبات»[2]. إلا أن الحصري مع ذلك لا ينفي تأثير الدين في المشاعر الانسانية، وفي خلق نوع من الوحدة في مشاعر الأفراد، تساعد في ترابط الوحدة القومية، لكن ذلك يختلف بين دين وآخر. فالدين القومي لا بد من أن يدعم الشعور القومي، لكن الأمر يختلف جذرياً عندما يكون الدين عالمياً كالمسيحية والاسلام، إذ إنه يخلق مشاعر عالمية تتعارض والمشاعر القومية. لكن النزعات القومية في النهاية هي التي تتغلب على الروابط الدينية، وبالتالي فإن الأديان العالمية لا تستطيع القضاء على النزعات القومية. ويوضح ذلك بأمثلة من التاريخ[3]. ويبدو هنا تأثر الحصري بنظرية ابن خلدون الذي يؤكد على أن الدين لا يمكنه بحد ذاته إنشاء جماعة سياسية، بل يقتصر دوره على تقوية مشاعر الجماعة التي تكون قد نشأت عن تضامن طبيعي ناجم عن صلات طبيعية (العصبية). وبالتالي «فإن وجود الأمة يسبق منطقياً وجود الجماعات الدينية» مما يثبت عدم وجود أي علاقة جوهرية بين الأمة وأي دين من الأديان. وإذا كان نشوء القومية العربية تاريخيا مرتبطاً بالاسلام، فإن العرب لا يمكنهم أن يشكلوا أمة إسلامية، «بل يبقون عرباً حتى لو تخلوا عن الاسلام». وينطبق ذلك أيضاً على المسيحيين الناطقين بالضاد، فهم عرب بالمعنى ذاته دون أن يتخلوا عن تراثهم الديني، أو أن

---

(١) نقل الحصري هذا المقطع من مقاله للأفغاني باللغة الفارسية. انظر ساطع الحصري، المرجع السابق، ص ٣٦٣.

(٢) المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص ٢٣٧.

(٣) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

يقتبسوا تراث الاسلام. ولما كانت الأمة تحدد بلغتها، فإنها لذلك تشمل جميع الناطقين بهذه اللغة، والمدى الجغرافي الذي تنتشر فيه[1]. وبناء على هذا التصور فإن مصر وبلاد شمال أفريقيا هي جزء من الأمـة العربيـة، وأن الاقليميين «الذين يقولون بأمم وقوميات متميزة داخل الأقاليم الناطقة بالضاد إنما هو قول باطل. كما أن الذين يدعون أن ولاء العرب السياسي يجب أن يكون للأمة الاسلامية إنما هو أيضاً كلام باطل». وبسبب هذا التصور دخل الحصري في نقاش حاد مع القوميين المصريين، بمن فيهم طه حسين ولطفي السيد، ومع القوميين السوريين، أنطون سعادة وجماعته، ومع الاسلاميين، خاصة الاخوان المسلمين، وزعيمهم سيد قطب، لكن آراءه استطاعت في النهاية أن تشق طريقها إلى عقول المثقفين العرب وأن تشكل تياراً قوياً في كل أنحاء العالم العربي، مستفيدة من تطور وسائل الاعلام ودورهـا في تنويـر الأذهان ونشر المعرفة بين طبقات المجتمع.

كان ميشال عفلق (١٩١٠ ـ ١٩٨٩) من الرعيل الذي شارك في التنظير للقومية العربية في ذلك الوقت، واستطاع أن يصوغ أول نظرية سياسية حديثة ومتكاملة عن الأمة العربية في القرن العشرين، وأن يترجم هذه النظرية إلى الواقع العملي والجماهيري، بتأسيسه مع صلاح بيطار، حزب البعث العربي عام ١٩٤٧، متخطياً بذلك مرحلة الفكر القومي الذي كان حكراً على نخبة من المثقفين البورجوازيين الذين بهرتهم الحركات القومية الأوروبية المعاصرة بقوتها وعنفوانها[2].

وكان من الملفت أن الثورات التي قامت في بعض البلاد العربية جعلت إنكلترا، وهي يومئذ من القوى العالمية الرئيسة، تعطف على فكـرة إنشاء جامعة للدول العربية، علهـا تمتص النقمة الشعبيـة الوطنيـة ضد الهيمنـة الاستعمارية، وضد تنفيذ مشروع الدولة الصهيونية في فلسطين، وتـدغدغ أحلام العرب القومية الوحدوية[3]. لكن هذه الجامعة لم تلب الطموحات

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٢) راجع. Maxime Rodinson, Les Arabes, P. 104.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٠.

الحقيقية للشعب العربي، فكان أن حاولت الأحزاب السياسية القيام بهذه المهمة، وكان نشوء حزب البعث عام ١٩٤٧ وحركة القوميين العرب عام ١٩٥١، بالاضافة إلى الثورة المصرية عام ١٩٥٢، عوامل أساسية في هذه المحاولة وفي الرد على الاهانات والتحديات التي مارسها الغرب ضد العرب عندما ساهم بشكل مباشر في إنشاء دولة إسرائيل ودعمها عسكرياً ومادياً وفرض الهزيمة عليهم، مما أعطى تلك الأحزاب والحركات القومية زخماً شعبياً أطاح بالطبقة البورجوازية التي قادت الحركة السياسية في البلاد العربية حتى ذلك الحين، واستبدلها بطبقة جديدة من البورجوازية الصغيرة التي كانت أكثر تحسساً بآمال الطبقات الشعبية وآلامها، فأعطت المسألة الاجتماعية ما تستحقه من الاهتمام إلى جانب قضايا الوحدة والتحرر من الاستعمار، مستمدة مضامين فكرها الاجتماعي والتنظيمي من العلمانية بشقيها الليبرالي والاشتراكي أو الماركسي وليس من الاسلام، بعد أن فصل الفكر القومي بين الدين والدولة بصورة حاسمة ونهائية. فقد كان دعاة القومية في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن من النخبة البورجوازية التي لا ترغب في إحداث أي تغير جذري في المجتمعات التي تولت قيادتها، بل ظلت تعمل وفق أنماط قديمة، مستمدة من سياسة أعيان المدن والعائلات والتحالفات المحلية وشبكة العلاقات بين السيد والمسود. وقد افتقرت القومية العربية في ذلك الوقت إلى مضمون اقتصادي ـ اجتماعي، مما جعلها حركة منعزلة عن مشاكل الجماهير وطموحاتها. وهذا ما يفسر غياب القضايا الاقتصادية والاجتمياعية في كتابات منظريها وقادتها. ونلحظ مثل هذا الغياب في كتابات ساطع الحصري، وفي كتابات الجيل المعاصر له. صحيح أن تلك الكتابات تضمنت مقولات هامة ورصينة حول تشكيل الأمة العربية، وحول التربية الوطنية والتعليم وأثرهما في وحدة المشاعر والأهداف، وحول دور اللغة والتاريخ في بناء الأمم، لكننا قلما نعثر فيها على أبحاث في النظام الاقتصادي أو الاجتماعي أو في أنظمة الحكم ومؤسساته[1].

---

(١) راجع تعقيب ابراهيم ابراهيم على بحث طارق البشري: الخلف بين النخبة والجماهير =

شرعت الأمور تتبدل منذ الخمسينات، حين بدأت قضية التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية تطرح بإلحاح على موجهي الدولة الوطنية بعد الاستقلال. فكان عليهم أن يشخصوا أسباب التخلف بجميع صوره وأشكاله ليتسنى لهم معالجته بنجاح. وإذا كانت الرؤية الاسلامية المعاصرة قد ردت هذه الأسباب إلى انحراف المسلمين عن جادة الدين القويم، وعزتها الرؤية الليبرالية العربية في طورها الأول إلى غياب الحرية والمؤسسات الديموقراطية والعقلانية والعلمانية، فإن الرؤية القومية الاشتراكية، كما يمثلها البعثيون والقوميون العرب والناصريون، الذين آلت إليهم السلطة في مصر ومعظم اقطار المشرق العربي من الخمسينات، تردها إلى واقع التجزئة العربية، وإلى الهيمنة الاستعمارية من الخارج، بدءاً من تسلط الاقطاع والرأسمالية في الداخل، وهي رؤية تتعامل، كما الرؤيتان الاسلامية والليبرالية، مع الحاضر والمستقبل من واقع تفسيرها لأسباب التخلف. من هنا نبعت أهدافها في الوحدة والحرية والاشتراكية، مع اختلاف في أولوية هذه الأهداف، خاصة بالنسبة للقوميين العرب الذين رفعوا شعار الوحدة والتحرر والثأر لاعتقادهم بأن تحقيق الثورة السياسية يجب أن يسبق مرحلة الثورة الاجتماعية، وبالتالي لا معنى للتحدث عن الاشتراكية قبل التحرر النهائي من الاستعمار واسترداد فنسطين[1]. لكن إيديولوجية القوميين العرب خضعت لتطورات عميقة بعد عام ١٩٥١ جعلتها تتحول في النهاية (١٩٦٧) إلى حركة قومية ذات فكر ماركسي لينيني تستعمل المصطلحات والمقولات الماركسية في تحليلها للقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية[2].

ازاء العلاقة بين القومية العربية والإسلامية. في كتاب القومية العربية والإسلام، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

(١) فؤاد مطر: حكيم الثورة: دار النهار، بيروت ١٩، ص ٤٥ ـ ٤٨.

(٢) راجع محسن إبراهيم، «في الديمقراطية والثورة والزعيم الشعبي»، من دراسات مجلة الحرية، دار الفجر الجديد، بيروت ١٩٦٢، أيضاً باسل الكبيسي، حركة القوميين العرب، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٨.

الجديد في الرؤية القومية الاشتراكية أن المسألة الاجتماعية بمعناها العدالي التوزيعي قد أصبحت تحتل فيها مكاناً مركزياً. فقد خصصتها الثورة المصرية، منذ أيامها الأولى، وقبل أن تتبلور أفكارها تماماً، بمكان بارز بين أهدافها الستة التي أعلنتها، حيث كانت ثلاثة منها مرتبطة مباشرة بهذه المسألة، وهي القضاء على الاقطاع، والقضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم، وإقامة العدالة الاجتماعية. بينما كانت الأهداف الثلاثة الأخرى، وهي القضاء على الاستعمار وأعوانه، وإقامة جيش وطني قومي، وإقامة حياة ديموقراطية سليمة، مرتبطة عضوياً وبصورة غير مباشرة بالأهداف الاجتماعية للثورة، مما جعل منها رؤية جنينية متكاملة لمشروع الثورة الشامل[1]. وقد أكدت هذه المبادىء على أن هناك رابطاً واحداً يجمع بين الاستغلال في النظام الدولي كما يمثله الاستعمار، والاستغلال الداخلي كما يمثله الاقطاع ورأس المال المتسلط على الحكم. وشهدت السنوات التالية للثورة حتى حرب ١٩٦٧، نمواً سريعاً لهذا المشروع وتفاعلاً فكرياً عميقاً بين فصائل الفكر القومي الاشتراكي في مصر والمشرق العربي، أي بين الثورة المصرية من ناحية، وحزب البعث وحركة القوميين العرب من ناحية أخرى. مع بداية الستينات كانت الرؤية العامة لهذا الفكر قد تبلورت في شتى المجالات على أسس علمانية، وفي طليعتها المسألة الاجتماعية.

تعود جذور التخلف الاجتماعي في الأمة العربية كما تصوره الفكر القومي الاشتراكي إلى فترة الحكم المملوكي العثماني التي استمرت حوالى ستة قرون بدءاً من القرن الثالث عشر، وعزلت خلالها الأقاليم العربية عن المجاري الرئيسية للحضارة الحديثة المتمثلة بالحضارة الغربية ونظمها. وعندما حدثت المواجهة في القرن التاسع عشر بين الغرب والعالم الاسلامي، بما فيه العالم العربي، كان من الطبيعي أن تكون الغلبة للأوروبيين الذين استنبطوا

---

(١) انظر: سعد الدين ابراهيم، «المشروع الاجتماعي لثورة يوليو». مجلة المستقبل العربي، بيروت، السنة الرابعة، العدد ٣١ سبتمبر/ أيلول ١٩٨١، ص ١٦ - ٣٧.

العلم الحديث وجعلوه أساس قوتهم الحربية والاقتصادية والتكنولوجية والتنظيمية. ومنذ ذلك الحين والأمة العربية تحاول النهوض للتغلب على أمراضها، إلا أن محاولاتها منيت جميعها بالفشل نتيجة لعاملين أساسيين: الأول، خارجي متمثل في الاستعمار الذي كان يطور أشكال استغلاله وآلية سيطرته باستمرار، والثاني طبقة داخلية متسلطة، لم تستطع وضع استراتيجية تتصدى بها للاستعمار بل ربما هادنته لارتباط مصالحها بمصالحه. وعندما قوّم عبد الناصر أسباب إخفاق الثورات العربية السابقة، خاصة ثورة ١٩١٩ المصرية، وجد أنها تعود إلى ثلاثة أسباب: الأول، إغفال قياداتها مطالب التغيير الاجتماعي إغفالاً تاماً. والثاني، عدم ارتكاز هذه القيادات على وحدة النضال العربي لمواجهة القوى الخارجية، بل حصرت نضالها في نطاق اقليمي ضيق. والثالث، أن هذه القيادات لم تستطع أن تلائم بين أساليبها النضالية وبين الأساليب التي واجه الاستعمار بها الشعوب في ذلك الوقت[1].

ولا يختلف ميشال عفلق في تحليله لأسباب التخلف العربي عما ذكره عبد الناصر، لكنه يعطي عامل التجزئة القومية دوراً مهماً في أسباب هذا التخلف، ويفسر أسباب الانتكاسات القومية السابقة بغياب المشاركة الفعالة لطبقتي العمال والفلاحين في الثروة القومية والسلطة السياسية، مما حرم الثورة العربية من طاقاتهم الهائلة[2].

المقولة الرئيسة الثانية في الفكر القومي الجديد حول المسألة الاجتماعية هي حتمية الحل الاشتراكي. وهي الرؤية التي قدمها جمال عبد الناصر في الميثاق بقوله: «إن الحرية الاجتماعية طريقها الاشتراكية... والحرية الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق إلا بفرص متكافئة أمام كل مواطن في نصيب عادل من الثروة الوطنية. إن ذلك لا يقتصر على مجرد إعادة توزيع الثروة بين

---

(١) جمال عبد الناصر: الميثاق الذي قدمه إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية، يوم ٢١ مايو/ أيار ١٩٦٢، القاهرة، الاتحاد الاشتراكي العربي، ١٩٦٢، ص ٢١ - ٢٣.

(٢) ميشال عفلق: نقطة البداية، أحاديث بعد الخامس من حزيران، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ط ٢، بيروت ١٩٧١، ص ٣٢ - ٣٣ و ١٣١ - ١٣٥.

المواطنين، وإنما هو يتطلب أولاً وقبل كل شيء توسيع قاعدة هذه الثروة الوطنية بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة لجماهير الشعب العاملة... إن ذلك معناه الاشتراكية بدعامتيها: الكفاية والعدالة. إن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي الاجتماعي، وصولاً ثورياً إلى التقدم، لم يكن إفتراضاً قائماً على الانتقاء الاختياري، وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع، وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين[1].

ولكن مثل هذه الرؤية لا يمكن أن تتحقق محلياً إلا إذا ربطت بالعلم الحديث، وهذا ما أشار إليه الميثاق في سياق تفصيله آليات الحل الاشتراكي ودعائم تطبيقه، فأوجزها بأربعة هي[2].

أ - تجميع المدخرات الوطنية.
ب - وضع كل خبرات العلم الحديث في خدمة استثمارات هذه المدخرات.
جـ - وضع عملية تخطيط شامل لعملية الانتاج.
د - عدالة التوزيع.

إن العدالة الاجتماعية هنا لا تترك للنيات الطيبة للأفراد، بل تخضع لخطط وآليات توسيع القاعدة الانتاجية، واستخدام العلم الحديث، لأن هناك دائماً تناقضاً وصراعاً بين الفئات الاجتماعية حول توزيع عائد العملية الانتاجية، وعلى الدولة أن تدير هذا الصراع سلمياً حتى لا يهدد الوحدة الوطنية والقومية[3].

ثم عالجت الرؤية القومية الجديدة مسألة الأقليات ونوع الرابطة السياسية التي قررتها أساساً للمجتمع، وهي الرابطة القومية. فهناك جماعات عربية غير مسلمة، لكنها كالمسلمين جزء لا يتجزأ من الأمة العربية، وتتساوى

---

(١) جمال عبد الناصر: الميثاق، ص ٤٨.
(٢) المرجع السابق، ص ٥٠.
(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٥٠.

معهم في الحقوق والواجبات مساواة تامة. كما أن الحل الاشتراكي يضمن تفادي الصدام بين الأقليات القومية غير العربية التي تعيش في الوطن العربي وبين الأكثرية العربية. فالموضوع يجب أن يطرح «على أساس الاشتراك في المصير الواحد بين مختلف القوميات في ظل الدولة الاشتراكية، وانتفاء الاستغلال الطبقي والتسلط القومي في آن واحد....»[1]. وبما أن هذه الأقليات هي شريك في الأرض والتاريخ والمصير، وحيث إن الحل الاشتراكي يضمن لها العدالة والمساواة ضمن وحدة التراب الوطني والقومي، فإن أي تناقض يحدث بعد ذلك يكون الاستعمار وراءه[2]. أما المرأة فهي في الرؤية القومية ركن أساسي في المجتمع تتساوى في الحقوق مع الرجل. وسبب تخلفها ناتج عن التخلف الاجتماعي العام الذي خيم على المجتمع العربي بأسره طيلة قرون الحكم المملوكي التركي. ولكي تتجاوز هذا التخلف لا بد من إعطائها حق التعليم والعمل أسوة بالرجل، بالاضافة إلى الحقوق السياسية التي يتمتع بها الرجل، وامتيازات خاصة تساعدها في حفظ كيان الأسرة وتربية الأجيال الجديدة. وقد ضمنت معظم الدساتير التي أصدرتها السلطات القومية الجديدة هذه الحقوق للمرأة، كالدستور المصري الذي صدر عام ١٩٥٦ ونص في مواده على مساواة الرجل بالمرأة في الحقوق السياسية، مثل حق التصويت، والترشيح للانتخابات العامة، وشغل وظائف الدولة على كل المستويات. ثم صدرت قوانين متتالية كرست مبدأ تكافؤ الفرص والمساواة في التعليم والحقوق الاقتصادية، مثل القانون رقم ٩١ الصادر في مصر عام ١٩٥٩[3].

يبقى أن نشير إلى مسألة مهمة، وهي موقف الرؤية القومية الجديدة من الاسلام والتراث العربي الاسلامي.

يبدو واضحاً من خلال القضايا التي أشرنا إليها سابقاً أن تلك الرؤية

---

(١) ميشال عفلق: نقطة البداية، أحاديث بعد الخامس من حزيران، ص ١٠٧.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١٠٦. راجع أيضاً: عفلق، في سبيل البعث، دار الطليعة، ط ٣، بيروت ١٩٦٣، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٣) سعد الدين ابراهيم: المشروع الاجتماعي لثورة يوليو. مرجع سابق.

تتفق مع رؤية الليبراليين العرب حول عدم جعل الدين أساساً للرابطة السياسية أو التشريع الاجتماعي، أو اللجوء إلى الاسلام لتبرير شرعيتها. فقد استطاعت الايديولوجية البعثية التي وضعها عفلق أن تبلور بوضوح حلاً لاشكالية العلاقة بين الاسلام والقومية الغربية بتحديد الاسلام «إنه المحتوى الحضاري للقومية العربية»، وأنه أحد العوامل الرئيسة في تطور الأمة العربية، لكنه لم يخلق هذه الأمة، لأنها كانت سابقة في الوجود عليه، بل وحّدها وأعطاها رسالة سماوية خالدة فجرت طاقاتها ودفعت مسيرتها التاريخية إلى الأمام. ومع الاقرار بأن الاسلام هو جزء حي ومستمر من التراث الحضاري للأمة العربية، إلا أنه من غير الممكن معالجة مشاكلنا الدينية الراهنة بالفقه الديني لأن مشاكل المجتمع الحديث مختلفة تماماً عن المشاكل التي واجهها المسلمون في عصورهم الأول حيث وضع الفقه لتنظيمها ومعالجتها. وبالتالي فإن الأصالة ليست صفة لما هو فذ من الفن والأدب، بل هي ما يتصل إتصالاً وثيقاً بالقواعد التي تنظم سلوك الانسان والمجتمع. والتقدم الحقيقي هو الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة بهذا المعنى[1]. لذلك لم يكن عبثاً أن يسمي عفلق والبيطار تنظميهما السياسي الأول «حركة الاحياء العربي» ثم ينشئا بعد سنتين «حزب البعث العربي»، وكلا الاسمين يدلان على إيمان بتراث مجيد للأمة العربية، يجب إحياؤه[2].

لم يخرج الخطاب الناصري في مفهومه للدين والتراث عن هذه الرؤية فهو يبتعد عن التفسير الديني للتاريخ والمجتمع في الماضي والحاضر، ويعتبر الاسلام ديناً سماوياً وجزءاً رئيساً من تراث الأمة العربية، لكن عبد الناصر لم يتعامل مع الاسلام كنصوص، بل كروح ملهمة للعرب في نضالهم ضد

---

(١) ميشال عفلق: في سبيل البعث، دار الطليعة، ط ٣، بيروت ١٩٦٣، ص ١٦٦ - ١٦٨. راجع أيضاً كلمة المستشرق جاك بيرك في الحفل التأبيني الذي أقيم في بغداد بمناسبة أربعين ميشال عفلق، في كتاب «في وداع فقيد البعث والأمة العربية الرفيق الأستاذ ميشال عفلق» ج ١، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٩٠، ص ٤٢ - ٤٤.

(٢) راجع كلمة أحمد بهاء الدين، ميشال عفلق كما عرفته. المرجع نفسه «في وداع فقيد البعث»، ص ٢٣٩ - ٢٥١.

الاستعمار. وهو مع ذلك لا يشير إلى قيم إسلامية أو تعليم إسلامي، أو أنظمة إسلامية أخلاقية واجتماعية، تصلح لحاضر الأمة العربية أو مستقبلها[1]. فكل الأديان عنده، خاصة الاسلام، ثورات من أجل العدالة والتقدم، وهو يرفض «منطق هؤلاء الذين يريدون تصوير روح الاسلام على أنها قيد يشد إلى الماضي... إن الأمة العربية ترى أن روح الاسلام حافز يدفعها إلى اقتحام المستقبل...»[2]. وبما أن المشروع الناصري القومي مشروع مستقبلي في الأساس، ومتفتح على القيم الخيرة للحضارة الحديثة، لذلك لا يرى عبد الناصر أي حرج في الأخذ من الحضارة الحديثة غربية كانت أم شرقية، والاستفادة من تجاربها لإحداث تفاعل خلاق بينها وبين الحضارة العربية، بل إنه يعتبر هذا التفاعل من الشروط الأساسية لنهضة الأمة العربية وتقدمها ومجابهتها لتحديات العصر استناداً إلى العلوم العصرية وآفاقها المستقبلية. فالمستقبل هو الهدف، والماضي يدخل في نطاق الذكريات وإلهاماتها. والاهتمام بقضايا الحاضر والمستقبل لا يمكن أن ينجح إلا إذا استند إلى وسائل علمية وعقلانية تنبع من التفكير العصري واهتماماته الدنيوية[3]. ونظراً لأهمية الخطاب الناصري على الصعيدين النظري والعملي والدور الذي لعبه في تاريخ العرب المعاصر، لذلك سنفرد له فصلاً خاصاً نشرح فيه خطوطه العريضة من خلال فترة الحكم الناصري أي بين عامي ١٩٥٢ - ١٩٧٠، والمشكلات التي تعرض لها، خاصة علاقته بالخطاب الديني الذي حمل لواءه الاسلاميون، وفي طليعتهم الأخوان المسلمين الذين مثلوا ويمثلون الثورة المضادة ضد الخطاب العلماني الذي عملت على صياغته الأجيال الواعية على حقائق العصر الحديث منذ عهد محمد علي، واكدت على دور العلم والتخطيط والتكنولوجيا في عملية تقدم الشعوب والأمم.

---

(١) مارلين نصر: «القومية والدين في فكر عبد الناصر»، في سعد الدين ابراهيم وآخرون، مصر والعروبة وثورة يوليو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٢، ص ٧٨.

(٢) سعد الدين ابراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، مرجع سابق، ص ١١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥١١.

الفصل الثامن

المسلمون الأصوليون المعاصرون أو الثورة المضادة

«إن كل من يعارض تطبيق الشريعة الإسلامية هو كافر ومرتد عن الإسلام، وإن قيام جماعات أو أفراد «بقتل» مثل هؤلاء لا يستوجب عقابهم باعتبار انهم يقومون بتطبيق الحدود».

الشيخ محمد الغزالي

في شهادته بقضية اغتيال الكاتب فرج فودة.

نقصد بالمسلمين الأصوليين المعاصرين، أولئك الذين يعتقدون اعتقاداً راسخاً بأن الأسباب الحقيقية لتخلف المسلمين وضعفهم وانهيارهم، هي ابتعادهم عن تعاليم الإسلام الصحيحة التي وضعها الله لهم ورسوله، وأن الدواء الوحيد الشافي لتخلفهم ومعاناتهم لا يكمن في استيراد مبادىء حضارة الغرب العلمانية وغرسها في مجتمعهم، بل في تطبيق مفاهيم الإسلام النابعة من القرآن والسنة الصحيحة باعتبارهما دستوراً إلهياً ـ نبوياً ينظم علاقة الإنسان بالمجتمع ومتطلباته المادية من ناحية، وبالله والحياة الأخروية من ناحية

أخرى[1]. أما الثورة المضادة فنقصد بها استخدام هؤلاء الأصوليين العنف والسلاح لضرب معارضيهم من السياسيين وأصحاب الفكر العلماني، ولفرض معتقداتهم بالقوة على الدولة والمجتمع.

يختلف هذا المفهوم الأصولي الذي يقترب من فكر رشيد رضا في مراحله الأخيرة، عن مفاهيم تلك الفئة من المثقفين المسلمين الذين تبنوا أفكار الأفغاني وعبده، وحاولوا الوصول بها إلى نهايتها المنطقية باعتمادهم العقل في تفسير شرائع الإسلام وتعاليمه، والنظر إلى علوم الغرب ومناهجه التربوية ومؤسساته السياسية كمفاتيح للتقدم والاندماج في حضارة العالم الحديث والتفاعل معها. وقد أثارت هذه الآراء حفيظة الأصوليين المعاصرين، ليس فقط لتنافيها مع تعاليم القرآن ومبادىء السنة كما يؤمنون بها، بل أيضاً لاعتقادهم بأنها أحد العوامل الرئيسة التي مهّدت الطريق أمام غزو الغرب لبلاد المسلمين واستعمارها. وبالتالي فإن من واجب المسلمين الحقيقيين الوقوف بقوة وعناد أمام هذا الغزو بوجهيه: الخارجي المتمثل بالاستعمار، والداخلي المتمثل بالعلمانيين الذين يحملون أفكاره، ويحاولون نشرها وتطبيقها في مجتمعهم.

نشأ الخطاب الإسلامي الأصولي المعاصر في أعقاب الحرب العالمية الأولى إثر انهيار آخر الامبراطوريات الاسلامية، والغاء منصب الخلافة وسقوط معظم مناطق العالمين العربي والإسلامي تحت السيطرة الاستعمارية الأوروبية، وانتشار الفكر العلماني الوافد من الغرب وتعاظم تأييده بين أوساط المثقفين المسلمين والعرب، ووصوله حتى إلى عقول بعض رجالات الأزهر. وكان لأفكار الدعوة الوهابية وكتابات رشيد رضا ومجلته «المنار» دور كبير في التمهيد لظهور هذا الخطاب وتكوين معتقداته.

اتخذت المواجهة عندهم في بادىء الأمر، شكل جمعيات دينية واجتماعية هدفها توعية المسلمين وأجيالهم الجديدة، بتعاليم دينهم وأخلاقياته السامية،

(١) راجع، سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٤.

والقضاء على الفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي المستشري في أوصال المجتمع الإسلامي، والمساعدة في مقاومة الاستعمار وأفكاره «الهدامة» التي يجهد العلمانيون لزرعها في عقول المسلمين.

كانت جمعية «الشبان المسلمين» التي تأسست في القاهرة عام ١٩٢٧، حيث هجوم العلمانيين في عنفوانه، طليعة هذه الجمعيات التي لاقت أهدافها «المعتدلة»، وبعدها عن السياسة، استجابة كبيرة في الأوساط الشعبية والثقافية والمهنية، بحيث جذبت إلى صفوفها مجموعة من الشخصيات الفكرية والاجتماعية المختلفة الاتجاهات والميول، أمثال عبد الحميد سعيد، عضو البرلمان المصري يومئذ وأول رئيس للجمعية، وعبد العزيز جاويش، المحاضر السابق في قسم اللغة العربية بجامعة أوكسفورد، وأحد المناضلين الوطنيين، والمفكر المصري المعروف أحمد تيمور، والكاتب والصحفي السوري الشهير محب الدين الخطيب، والشيخ محمد الخضر حسين، أحد علماء الأزهر وأساتذته[1].

انحصرت أهداف الجمعية في نشر قيم الإسلام الدينية والخلقية ومحاربة الفساد، والسعي لتنوير أذهان الشباب المسلم بمعارف تتلاءم وروح العصر، مستمدة مما هو مفيد وخير في حضارتي الشرق والغرب، واتخذت صيغتها العملية في إنشاء ناد ثقافي اجتماعي، تلقى فيه المحاضرات التوجيهية، وتمارس مختلف أنواع الرياضة والألعاب والموسيقى «التي تحصن العقل والروح والجسد ضد الفساد». لكننا نعثر في صفحات العدد الأول من مجلة «الشبان المسلمين» التي أصدرتها الجمعية عام ١٩٢٩، على أهداف أخرى لها، تنطوي على الدعوة إلى الإصلاح وعمل الخير، وإلى حرية الفكر والمعرفة، وإلى تعاون البشر فيما بينهم. كما عالجت بعض مقالاتها قضية انبعاث الإسلام ونهضة المسلمين، والشكوك التي تساور الشباب من جراء الصراع بين العلم والدين[2]. إلا أن مبادىء جديدة لنشاطات الجمعية أقرها المؤتمر الذي عقدته

(١) مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٨٣.

(٢) انظر مقال يحيى الدردري في العدد الأول من مجلة «الشبان المسلمين»، أوكتوبر/ تشرين الأول، ١٩٢٩، والمقالات الأخرى في نفس العدد.

عام ١٩٣٠ في القاهرة، وتركزت على تربية الأطفال تربية دينية، وإقامة الجمعيات التعاونية، وتعليم المرأة، ومحاربة النشاط التبشيري المسيحي، والسعي إلى إقناع الحكومات الإسلامية بجعل الشريعة مصدراً رئيساً لقوانينها، وفتح فروع للجمعية في شتى البلاد العربية، خاصة المشرقية منها، لنشر معلومات وافية عن تعاليم الإسلام وكيفية الدفاع عنها أمام المد العلماني المتصاعد(١). وفي بعض الفترات تعرضت لقضايا سياسية إسلامية، مثل مسألة الخلافة، والهجرة اليهودية إلى فلسطين، والنفوذ الغربي في العالم الإسلامي، لكنها ظلت بشكل عام بعيدة عن الخوض المعمق في القضايا السياسية العامة أو الانغماس فيها، مما جنّبها الصدام مع الأنظمة السياسية الحاكمة وجعلها تحظى برضا قادة مصر «الثوريين» الذين كانوا يعارضون المنظمات الدينية ذات الطابع السياسي. وقد دفعها النجاح الكبير الذي أحرزته بين جميع الأوساط إلى التأكيد على القيم الدينية الإسلامية في شتى مجالات الحياة، وإلى الدعوة لاستبدال المؤسسات العلمانية التي أقامها العلمانيون الليبراليون في العالمين العربي والإسلامي، بمؤسسات دينية تجسد انبعاث الإسلام والصحوة الإسلامية(٢). غير أن هذه الطموحات الكبيرة لم تقترن بخطوات عملية تنظيمية تساعد على تحقيقها، كالتركيز على عامل الإرشاد الديني مثلاً، أو إقامة تنظيم جماهيري يتبنى تلك الطموحات ويسعى لتحقيقها، ويدافع عنها. فتصدت لهذه المهمة جمعيات دينية أخرى كرّست نفسها لإحياء الشعائر الدينية الإسلامية، والتصوف، ومحاربة العادات الاجتماعية الفاسدة، والأفكار العلمانية «الملحدة» والاستعمار الغربي وأتباعه.

كانت جمعية «الأخوان المسلمين» التي أسسها حسن البنا عام ١٩٢٨ في الاسماعيلية بمصر، أقوى هذه الجمعيات وأعظمها أثراً في التاريخ العربي المعاصر، لأنها استطاعت أن تحول أفكارها إلى حركة سياسية جماهيرية، وأن تقدم برنامجاً يتناول جميع جوانب الحياة العامة لمواجهة الايديولوجيات العلمانية التي أخذت تترسخ في الفكر العربي ويتسع نفوذها في جميع الأوساط.

---

(١) راجع، مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٨٣ - ٨٤.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٨٥.

كان من المستغرب أن تنطلق حركة إسلامية من مكان يقيم فيه عدد كبير من موظفي شركة قناة السويس الأوروبيين. لكن البنا الذي عيّن مدرساً في مدرسة حكومية بالاسماعيلية عام ١٩٢٧، وجدها مكاناً ملائماً لنشر أفكاره الإسلامية الراديكالية في أوساط العمال الفقراء الذين كانوا يتطلعون بعيون دامعة وقلوب مستكينة لقضاء الله وقدره، إلى حياة البذخ والرفاهية التي يعيشها الأوروبيون على أرض مصر. بدأ البنا يعمل بصمت وجهد دؤوب، فيزور العمال والفلاحين في منازلهم البسيطة المنتشرة على أطراف المدن القريبة من الاسماعيلية، وفي أعماق الريف، ويشرح لهم تعاليم الإسلام، ويدعوهم إلى التمسك بها لأنها وحدها قادرة على انقاذهم مما هم فيه من الشقاء، وأنشأ مدرسة إسلامية حاول أن يطبق فيها ما تعلمه من مناهج التربية الحديثة بدار العلوم. ويقال إنه استطاع خلال السنوات الخمس التي أعقبت تأسيس جمعيته، أن ينشىء لها خمسين فرعاً في شتى أنحاء مصر، وأن يقيم إلى جانب كل فرع مؤسسة خيرية، أو مسجداً، أو مؤسسة تربوية، أو مستوصفاً أو مصنعاً يدوياً للغزل وحياكة السجاد. وعند انتقال المقر العام للجمعية إلى القاهرة عام ١٩٣٣، وصل عدد مراكزها إلى حوالى ألفي مركز، وأنصارها إلى حوالى نصف مليون شخص من جميع الطبقات، بمن فيهم طلاب الجامعات وخريجوها وأساتذتها، الذين وجدوا فيها ملجأ وتعبيراً عن شعورهم الديني الدفين، في وقت كادت المعارك الفكرية المشتعلة بين العلمانيين والمسلمين المحافظين أن تعصف بذلك الشعور وترمي أصحابه في أحضان الشك واللاارادية[1]. وقد نافست الحركة بشعبيتها كل الأحزاب السياسية، خاصة حزب الوفد، والحركات الدينية المعروفة بمصر والعالم العربي يومئذ.

ولد حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) في أسرة مصرية متوسطة، مشبعة بالشعور الديني، وتلقى تعليمه في المدارس الحكومية ودار العلوم. كان يتمتع بشخصية ساحرة وقدرة فذة على الاقناع، كما كان خطيباً مؤثراً تسحر كلماته الجماهير، ومنظماً بارعاً تجسّدت قدرته في التنظيم الدقيق لجمعية الإخوان المسلمين.

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٦ - ٨٧.

لم يطرح البنا في البداية برنامجاً مفصلاً لأهداف حركته، بل لخصها بشعارات عامة مثل: العودة إلى ينابيع الإسلام الصحيح، «والقرآن دستورنا»، «ووحدة الأمة الإسلامية»، لكنه ركز على المسألة التربوية وجعلها حجر الزاوية في الإصلاح كما فعل اصلاحيو القرن التاسع عشر متجنباً في البداية الخوض في القضايا السياسية المثيرة للجدل لكي يحافظ على تماسك أتباعه. إلا أنه بدأ يكشف شيئاً فشيئاً عن الأهداف الحقيقية لحركته بعد أن أنجز تنظيمها، وكثر أتباعها وعظم تأثيرها. قال: إن تعاليم الإسلام لا تقتصر على المسائل الدينية والروحية فقط، بل تعبر عن دين انساني شامل ينظم أمور هذا العالم والعالم الآخر، بما فيها قضايا الإنسان في العالم المعاصر، على أسس أخلاقية سامية تحفظ للإنسان خصائصه الأساسية وتنقذه من مصائب الحضارة المادية الحديثة. فالإسلام في جوهره دين ينشد إقامة حكومة إسلامية حقيقية تضمن الحرية والمساواة، وتوفر الرخاء والعدالة للجميع، وتنشر روح الإخاء الإنساني، والخلق الاجتماعي الخيّر، وعقيدته تحوي جميع الأفكار والقيم التي يطمح المسلمون وغيرهم من البشر لتحقيق سعادتهم بها. فهو دين اجتماعي سياسي، الحكومة فيه من القواعد الأساسية للنظام الاجتماعي، حتى لا تبقى الجماعة رهينة الفوضى والغرائز الفردية، وبالتالي لا يحتاج المسلمون إلى استعارة قيم وأفكار وأنظمة ومؤسسات المجتمعات الأخرى، لأن دينهم «دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[1]. فالسياسة إذاً جزء رئيسي من عمل الإسلام، وكل «من ظن أن الدين - أو بعبارة أدق الإسلام - لا يعرف السياسة، أو أن السياسة ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه وظلم علمه بهذا الإسلام» الذي بعثه الله رحمة للناس أجمعين. بهذا المعنى تجسد الدولة في الإسلام دعوة إلهية يجب التبشير بها، والسعي لتطبيقها في العالم الأرضي. والخطأ الجسيم الذي وقع فيه بعض المسلمين هو تناسيهم لهذا المبدأ الأساسي

---

(١) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، (رسالة التعاليم)، مؤسسة الزغبي، بيروت، ب.ت.، ص ٧.

الذي قادهم إلى الفصل عملياً بين الدين والسياسة، مع أنهم يقرون باتحادهما نظرياً، ويعبرون عن ذلك دستورياً بالقول: «إن الدين الرسمي للدولة هو الإسلام»[1]. لذلك فإن الربط العملي بين أحكام الدين ومؤسسات الدولة هو العامل الوحيد الذي ينقذ المسلمين من التخلف والانحطاط، ويقودهم إلى تحقيق حلمهم بنهضة جديدة. وهذا يقتضي إقامة سلطة أو حكومة إسلامية تناط بها مهمة الربط والتنفيذ.

ولكن ما هي القواعد الأساسية التي يجب أن تقوم عليها هذه الحكومة؟

إنها قواعد ثلاث لا بد من توافرها، وهي قريبة من مفاهيم الديموقراطيات الغربية[2].

القاعدة الأولى: مسؤولية الحاكم و الحكومة بحيث يكونان مسؤولين أمام الله من ناحية، وأمام رعيتهم من البشر من ناحية أخرى. إذ ليس الحاكم سوى عامل مأجور للأمة بناء على عقد اجتماعي عادل تلتزم فيه الحكومة بالسهر على المصالح العامة للأمة مقابل أجر مادي يتقاضاه عن خدماته.

القاعدة الثانية: وحدة الأمة روحياً واجتماعياً في إطار من الأخوة بين أفرادها، ولا يمكن أن يتحقق المعنى الكامل والعميق للإسلام إلا بها. (الملاحظ أن الوحدة السياسية مستبعدة في هذا التصور).

القاعدة الثالثة: احترام ارادة الأمة التي من حقها أن تراقب حاكمها عن كثب وتدله على السلوك الذي يجب أن ينتهجه لتأمين الخير العام، وعليه الالتزام بإرادتها واحترام رأيها. (وهو بذلك لا يشبه أبداً الخليفة كما يتصوره التيوقراطيون، وأبعد ما يكون عن الحاكم المطلق المقدس. ويبقى موقف الإخوان غير واضح بهذا الشأن)[3].

---

(١) حسن البنا، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، المرجع السابق، ص ٣٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦٦ وما بعدها.

(٣) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ٣٥٢.

إن تطبيق هذه القواعد تطبيقاً تطبيقاً سليماً بحيث تبين حدود كل سلطة (أي فصل السلطات) يخلق التوازن في المجتمع كما يقول حسن البنا. وهذا التوازن لا يمكن أن يستمر إلا بالوعي والاحساس بقداسة تلك القواعد والمحافظة عليها. وإذا كان البعض يرى في الأحزاب إحدى دعائم «النظام البرلماني» الأساسية، فإن البنا يعتقد بإمكانية تطبيق هذا النظام تطبيقاً سليماً دون حاجة للأحزاب، لأن تعددها يقسم المؤمنين إلى فئات متناحرة تضعف نضالهم ضد النفوذ الأجنبي، وتصرف جهودهم عن المسائل العامة إلى المسائل الخاصة. لكن موقف الإخوان من المسألة السياسية ونظام الدولة تبدل تبدلاً جذرياً إثر صدامهم الثاني مع النظام الناصري (١٩٦٥) حيث قال سيد قطب بفكرة «الحاكمية» التي أخذها عن المودودي، قاطعاً بذلك كل علاقة للإسلام بالفكر السياسي الحديث الذي يعتبر الأمة والشعب مصدر السيادة في التشريع والحكم من جهة، ومع نظرية الأفغاني وعبده الاصلاحية التي قرنت بين المفهوم الدستوري الحديث للسلطات وبين نظرية الشورى الإسلامية من ناحية أخرى. وتقوم فكرة الحاكمية على مفهومي «الاستخلاف» والوحدانية الاسلاميين. فالاستخلاف يجعل الإنسان ليس مالكاً حقيقياً ولا مشرعاً أصلياً ولا حاكماً لذاته، بل ترجع كل هذه الصفات إلى الله وحده الذي ضمنها في شريعته، وعلى الناس أن يتصرفوا بموجبها. أما مفهوم الوحدانية، فليس هو مجرد مبحث في علم التوحيد، بل هو الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الدولة الإسلامية باعتبار أن الأرض كلها لله وهو المتصرف الوحيد فيها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة به وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب أو حكومة أية سلطة في الحكم والتشريع، إذ لا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته كخليفة لله[1].

أدت هذه المقولات حول علاقة الإسلام بالدولة والمجتمع إلى انغماس الإخوان في القضايا السياسية للعالم العربي. وكان من الطبيعي أن يؤدي ذلك

---

(١) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور. مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٠، ص ٧٧ - ٧٨.

إلى صدام مع السلطات الحاكمة التي كانت تمارس مهامها وفق انظمة الغرب «العلمانية». بدأ هذا الانغماس عملياً مع نهاية الثلاثينات حين شرع البنا وجماعته يوجهون انتقادات عنيفة لسلوك رجالات الحكم في مصر، ويتهمونهم بالكفر والزندقة لابتعادهم عن تعاليم الإسلام. وذهب البنا إلى أبعد من ذلك حين دعا صراحة إلى استبدال المؤسسات العلمانية التي انشأها أولئك الرجال بمؤسسات نابعة من الإسلام وشرائعه. وكانت هزيمة الجيوش العربية في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ (اشترك فيها الإخوان)، فرصة استغلها البنا ليوجه مزيداً من النقد العنيف إلى الطبقة الحاكمة بكل أجهزتها، واتهامها بالفساد والتآمر، والفشل في مواجهة الصهيونية، وطرد المستعمرين من أرض مصر من ناحية، وفي حل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية المتراكمة من ناحية أخرى. وأخذ الإخوان يتكلمون جهراً عن ضرورة تغيير النظام القائم والسيطرة الفورية على الحكم. وقالوا إنهم ملزمون شرعاً بتحذير الأمة من المخاطر التي تنتظرها، كما فعل النبي من قبل، وأنهم وحدهم القادرون على شفاء «الأمة» من كل أمراضها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فالناس ليسوا أحراراً في اختيار نظامهم السياسي بل هم يرتكبون معصية كبيرة إذا سمحوا بإقامة نظام للحكم على غير أسس الشريعة الإسلامية[1]. ولكن أي نظام سياسي لا يمكن أن يقوم وينجح دون برنامج اقتصادي ـ اجتماعي يحدد أسس النشاط الاقتصادي في المجتمع ودور المؤسسات الاجتماعية فيه. لذلك احتلت المسألتان الاقتصادية والاجتماعية مكاناً بارزاً في المنهج الفكري للإخوان، إلى جانب المسألة السياسية.

اقتصادياً، يقول منظرو الإخوان الأساسيون، ومن أهمهم سيد قطب، بأن العلمانيين الذين حكموا مصر فشلوا في تذويب الفوارق الطبقية بين الأغنياء والفقراء، وفي القضاء على أسباب الفقر والمرض. ومن العبث الاستعانة بالمذاهب الاقتصادية الأجنبية، رأسمالية كانت أم شيوعية، لحل مشاكل مصر والعالم الإسلامي الاقتصادية والاجتماعية، بل يتحتم اللجوء إلى تعاليم الإسلام، التي تحوي كل محاسن هذه المذاهب، وتتخطاها بمثاليتها

(١) مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٩٠ ـ ٩١.

وكمالها. فهي تطرح للمؤمنين بها قواعد كثيرة لتنظيم حياتهم الاقتصادية والاجتماعية تتلاءم مع روح العصر واحتياجاته، بما في ذلك النظام المالي والضرائبي. من هذه القواعد مثلاً[1]:

- الإقرار بالملكية الخاصة وحرية التمتع بها، شرط ألا تستعمل للبذخ أو الفسق أو الفجور.
- إباحة جمع الثروات وفق ضوابط ومعايير تمنع امتلاكها بوسائل غير مشروعة. كالقمار والربا والنصب والاحتيال والسرقة، أو أن يكون مصدرها المتاجرة بمواد وبضائع محرمة لضررها على المجتمع، كالمخدرات والمسكرات.
- تحريم كل ما يضر باقتصاديات الأمة، مثل تكديس الثروات، وتخزين البضائع بهدف المضاربة بها.
- التشجيع على تداول الثروة وعمل الخير من أجل سلامة النظام الاقتصادي والاجتماعي للأمة، ومن أجل كرامة الإنسان.
- التأكيد على مسؤولية الدولة في توطيد نظام اقتصادي واجتماعي سليم، وحقها في تأميم المؤسسات الأجنبية والمرافق العامة منعاً للاستغلال.
- تشجيع الصناعات، واستخراج الثروات الدفينة في الأرض، واستثمار مصادر المياه، وبناء السدود، وتطوير نظام حديث للري، واستصلاح المزيد من الأراضي الزراعية لتعزيز مصادر الغذاء وتنمية الثروة القومية، ورفع المستوى الحياتي للشعب.
- على كل فرد أن يكسب رزقه من عمل منتج وغير مضرّ بالمجتمع، ومن واجب الجماعة أن تؤمن له مثل هذا العمل قبل اللجوء إلى أموال الزكاة والضرائب لرعايته.
- إن هناك نوعاً من الملكية المشاعية التي لا يجوز للأفراد ملكيتها، بل تبقى ملكاً عاماً للجماعة لارتباطها بمصالحها ومنافعها، عملاً بالحديث الشريف: «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار».

---

(١) راجع: سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط ٨، دار الشرق، القاهرة ١٩٨٢، ص ١٧٩ - ١٨١. انظر أيضاً تفصيلاً لهذه النقاط في: عبد القادر عودة، المال والحكم في الإسلام، ط ٥، المختار الإسلامي، القاهرة ١٩٧٧.

أما في المجال الضرائبي فالإسلام كما يقول الإخوان يقرّ مبدأ الضريبة المتفاوتة حسب المقدرة والعجز، ومبدأ عدم الحجز على الضروريات وفاء للضريبة.

ترتبط هذه الرؤية الاقتصادية للإخوان ارتباطاً وثيقاً بالمسألة الإجتماعية في الإسلام وركيزتها العدالة الاجتماعية التي تشيع الضمان والاستقرار والسلام في المجتمع، وتحقق مبدأ تكافؤ الفرص أمام جميع مواطني الأمة، وتنمي مشاركتهم في المسائل العامة، وممارسة حقوقهم السياسية، وتغذي في نفوسهم الثقة والاحترام للذات الإنسانية.

يحدد سيد قطب العدالة في الإسلام بأنها «مساواة إنسانية ينظر فيها إلى تعادل جميع القيم، بما فيها القيمة الاقتصادية البحتة. وهي على وجه الدقة تكافؤ الفرص، وترك المواهب بعد ذلك تعمل في الحدود التي لا تتعارض مع الأهداف العليا للحياة. ولأن القيم في نظر الإسلام كثيرة، لذلك لم يضطر إلى تحتيم المساواة الاقتصادية بمعناها الحرفي الضيق، الذي يصطدم بالفطرة، ويتعارض مع طبيعة المواهب المتفاوتة، ويعوق الاستعدادات الفائقة، ويسوّي بينها وبين الاستعدادات الضيقة، ويمنع أصحاب المواهب من إنفاق مواهبهم لخير أنفسهم، ولخير الأمة، ويحرم الإنسانية نتاج هذه المواهب»[1].

وبعد الاستشهاد بآيات قرآنية تؤيد هذا التعريف للعدالة يخلص سيد قطب إلى القول بإن الإسلام «لا يفرض المساواة الحرفية في المال، لأن تحصيل المال تابع لاستعدادات ليست متساوية. فالعدل المطلق يقتضي أن تتفاوت الأرزاق، وأن يفضل بعض الناس بعضاً فيها، مع تحقيق العدالة الإنسانية بإتاحة الفرص المتساوية للجميع، فلا يقف أمام فرد حسب ولا نشأة، ولا أصل ولا جنس، ولا قيد واحد من القيود التي تغل الجهد»[2]. وبما أن اختلاف القدرات والمواهب بين البشر قد يؤدي بالضعفاء منهم إلى الفقر

---

(١) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص ٢٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩.

والعوز والحرمان فإن الإسلام وضع مبدأ التكافل الاجتماعي العام بين المسلمين، أي ما يسمى بالضمان الاجتماعي بالتعبير الحديث، ليضمن الحاجات الأساسية لكل فرد من خلال مبدأ الزكاة الذي هو فرض على القادرين مادياً من المسلمين. وذهب البعض إلى أن الإسلام أعطى الجائع والمحتاج حق اللجوء إلى القوة لتحصيل حاجاته الضرورية التي تبقيه على قيد الحياة، وضربوا لذلك مثلاً ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب بالسارق في «عام الرمادة»، أو قول علي بن أبي طالب «عجبت لجائع كيف لا يخرج إلى الناس وهو شاهر سيفه»... ويتفق مع سيد قطب في هذا المفهوم للعدالة معظم الفقهاء والمنظرين الإسلاميين المعاصرين. ويؤكد سيد قطب أيضاً على أن الإسلام يحرر الإنسان من عبودية القيم الاجتماعية، مثل قيم المال، والجاه، والحسب، والنسب. كما يحرره من عبودية شهوات النفس، بالطلب إليه التحكم بمطالبه المادية وشهواته الغريزية، فلا يغالي في إنكارها أو في إطلاق العنان لها، بل يعتدل في السعي لإشباعها[١].

أما بالنسبة للعنصر الثاني للعدالة الاجتماعية، أي المساواة الكاملة بين البشر، فإن الإسلام، كما يقول سيد قطب، جاء ليقرر «وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير، في المحيا والممات، وفي الحقوق والواجبات، أمام القانون وأمام الله، في الدنيا وفي الآخرة، لا فضل إلا للعمل الصالح، ولا كرامة إلا للأتقى»[٢]. وتشمل هذه المساواة فيما تشمل، المساواة بين الرجل والمرأة، حيث أن الإسلام، كما يقول قطب: «كفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس والحقوق الإنسانية، ولم يقرر التفاضل إلا في الملابسات المتعلقة بالاستعداد والدربة والتبعة، مما لا يؤثر على حقيقة الوضع الإنساني للجنسين. فحيثما تساوى الاستعداد والدربة والتبعة تساويا، وحيثما اختلف شيء من ذلك كان التفاوت بحسبه»[٣]. فهما من الناحية الدينية والروحية يتساويان،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٨ - ٤٤.
(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٤٥ - ٤٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٧.

كذلك في ناحيتي الأهلية للملك والتصرف الاقتصادي، فهذا هو الأصل. أما في بعض التفريعات العملية كالميراث، والشهادة أمام القضاء، فإن إيثار الرجل على المرأة مرتبط بالتبعات التي يتحمل مسؤوليتها الرجل، مثل الانفاق على عائلته، ودفع الديات، والتعويضات، والديون نيابة عن أقاربه، وإعمال العقل مكان العاطفة، لأن «المرأة بطبيعة وظائف الأمومة ينمو في نفسها جانب العواطف والانفعالات بقدر ما ينمو في نفس الرجل جانب التأمل والتفكير. . . فإذا نسيت أو جرفها انفعال، كانت الثانية مذكرة لها» (إشارة إلى جعل شهادة امرأتين مساوية لشهادة رجل واحد). فالمسألة هنا مسألة ملابسة عملية في الحياة، لا مسألة إيثار جنس لذاته على جنس، أو عدم مساواة. . . وتشمل هذه المساواة أيضاً أمور الزواج والطلاق، إذ لا بد من أن يكونا بإذن المرأة وموافقتها دون إكراه[1]، وكذلك حق المرأة في العمل والكسب، فإن الإسلام، كما يقول سيد قطب، يقرر «للمرأة هذا الحق عند الحاجة، ولكنه فضل عليه حق الرعاية في الأسرة لأن الحياة عنده أكبر من المال والجسد، وأهدافها أعلى من مجرد الطعام والشراب، ولأنه ينظر للحياة من جوانبها المتعددة، ويرى لأفرادها وظائف مختلفة، ولكنها متكافلة متناسقة»[2].

يبقى أن نتكلم عن التكافل الاجتماعي، الأساس الثالث للعدالة الاجتماعية في الإسلام، وهو يكمل الأساسين السابقين، ويعني مسؤولية الفرد نحو ذاته ونحو الآخرين، بدءاً من أسرته وأهله، والآخرين من ذوي القربى واليتامى والمساكين وأصحاب الجوار، انتهاء بالمجتمع الأكبر الذي ينتمي إليه، أي مجتمعه، ومجتمع الأمة الإسلامية، والمجتمع الإنساني بأسره. فعليه واجب مساعدة الآخرين بما يستطيع دون إفراط أو تفريط، لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، كما عليه أن يسلك سلوكاً يتسم بالرحمة واللين والإحسان. أما مسؤوليته تجاه مجتمعه وأمته، فهي مسؤولية تضامنية من خلال أولي الأمر فيها، عن حماية الضعفاء، ومساعدة الفقراء، وإطعام الجائعين، وتأمين العمل

---

(١) راجع، سعد الدين ابراهيم، مرجع سابق، ص ٤٧٩.

(٢) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام، ص ٥١.

لمن يبحثون عنه، ومداواة المرضى والعاجزين، ويجب أن يشمل هذا التكافل أيضاً أبناء الأمة من غير المسلمين ممن يشاركونهم في المواطنة، ولم يقاتلوا المسلمين أو يخرجوهم من ديارهم[1].

إن هذه الأسس هي عناوين، أو خطوط عريضة لمفهوم العدالة الاجتماعية في الإسلام، وعلى أولي الأمر من المسلمين أن يتوسعوا ويطوروا فيها ما يتلاءم مع بيئتهم وزمانهم دون أن يخالف ذلك مبادىء الإسلام الصحيحة وأركانه الأساسية. ومن خلال هذه الرؤية للعدالة الاجتماعية طالب الإخوان في الأربعينات بتحديد الملكية الزراعية، وفرض الضرائب التصاعدية على رؤوس الأموال الكبيرة، وعلى الكماليات[2]. كما شنّوا هجوماً عنيفاً على مظاهر التفاوت في الثراء وعلى الاستغلال والفساد الذي صاحب سياسة الانفتاح الاقتصادي في عهد السادات[3].

ويذهب الإخوان إلى أن هذه الرؤية للعدالة التي أتى بها الإسلام، إنما هي الطريق الوسط والمثالي بين المبادىء الماركسية من ناحية، والنظام الرأسمالي من ناحية أخرى. وقد أطلق عليها البعض اسم «الاشتراكية الإسلامية»[4]. وهناك قضية مهمة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعدالة الاجتماعية، وهي مسألة الأقليات القومية والدينية والأتنية في المجتمع الإسلامي، لكننا لا نجد رأياً واضحاً للإخوان المسلمين بشأنها، فالإسلام لا يقرّ مبدأ القوميات والدولة الوطنية لأنها تمزق شمل الأمة الإسلامية وتتقارب في مفاهيمها مع العنصرية،

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص٦٧. انظر أيضاً) سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

(٢) انظر مقال: من المسؤول عن ظهور الشيوعية في مصر، في مجلة الدعوة، العدد ٢١، الصادرة في ٢٧ شباط/ فبراير ١٩٥١، ص ١٤.

(٣) انظر مقال: «ومن يحمي رشاد عثمان؟» مجلة الدعوة، العدد ٦٤ الصادرة في ١٤ آب/ أغسطس ١٩٨١.

(٤) راجع، سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص٤٨٢. راجع أيضاً: مصطفى السباعي، إشتراكية الاسلام، دار الشعب، القاهرة ١٩٧٧.

كما أنه لا يعترف بالفوارق الأثنية أو اللغوية، بل يعترف بالأقليات الدينية فقط، لأن الاختلاف العرقي أو اللغوي أو القومي بين المسلمين لا يرتب تمايزاً في الحقوق والواجبات. فالمسلمون اخوة متساوون، ولا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى. لكن الاختلاف في الدين يترتب عليه تفاوت في الحقوق والواجبات بين المسلمين وأهل الكتاب، أي المسيحيين واليهود، فالذين يسالمون المسلمين من هذه الجماعات ويعيشون على أرضهم يكون لهم وعليهم ما للمسلمين من الحقوق والواجبات. ويقول سيد قطب: «إن أساس التكافل الاجتماعي في الإسلام يشمل غير المسلمين. فالتراحم الإنساني خالص لوجه الله، ولا تقف حدوده عند الإخوة الدينية، وبالتالي فلهم حقوق المسلم في البر والصدقة إذا كانوا من اليتامى والفقراء والمساكين وأبناء السبيل»[1]. ولكن هذه الكفالة غير مشروطة بأدائهم مبدأ الزكاة الذي هو واجب ديني على الميسورين من المسلمين، كما أن الإسلام لا يجبر الآخرين على اعتناقه استناداً إلى الآية «لا إكراه في الدين...»، بل يكفل لهم أقصى الحرية والحماية في مزاولة معتقداتهم الدينية. وهذه الروح التكافلية هي التي جعلت الإسلام يعفي أهل الذمة من الجهاد، الذي هو واجب ديني على المسلمين القادرين لحماية دار الإسلام التي يتمتع فيها أهل الذمة بالأمن. وحين يفرض الإسلام الجزية على هؤلاء في مقابل ذلك الاعفاء، فإنه يأخذ منهم المال بصفته المالية وحدها دون الشق التعبدي الذي تنطوي عليه كل من الزكاة والجهاد. وهذه المعاملة المغايرة لا تنتقص من مبدأ العدالة في الإسلام بين المسلمين وغير المسلمين، إذ إن المغايرة مرجعها التوازن بين الحقوق والواجبات، مما يعني أن أهل الذمة حين يتطوعون للجهاد مع المسلمين لحماية دار الإسلام، فإن الجزية تسقط عنهم[2]. ويذهب حسن البنا إلى مثل هذا الرأي في الكثير من كتاباته، «لأن الإسلام جاء مكملاً لليهودية والمسيحية، وموقفه منهما هو موقف النصفة والتبجيل». كما أن المرشد الثاني للإخوان، حسن الهضيبي الذي خلف

---

(١) سيد قطب، العدالة في الاسلام، ص ٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٩.

البنا بعد اغتياله عام ١٩٤٩، له رأي مماثل، إذ يقول بأن الإسلام «قد حسم مسألة الأقليات منذ أربعة عشر قرناً، وصارت في خبر النسيان».

إلى جانب الكفالة وحرية العبادة والحماية، فإن لهذه الأقليات الحق في أن تطبق قواعد دينها في الأحوال الشخصية، وتحكم في ذلك محاكمها، فالزواج والطلاق والنفقة والعدة والرضاعة والنسب والميراث والوصية والهبة هي أمور من شأنها. وكل ما يفعله المسلمون هو تهيئة المحاكم لها، وطرق السير في قضاياها إذا هي طلبت ذلك. أما في أمور المعاملات المالية والاقتصادية الأخرى، مما لا توجد بشأنها قواعد أو نصوص في الديانات السماوية الأخرى، مثل البيع والشراء والاقتراض والمشاركة والمضاربة، فيستوي في التعامل بها المسلمون وغير المسلمين. فالشريعة في هذه الأمور تعتبر واجباً دينياً، وقانوناً بالنسبة للمسلمين، بينما هي لغير المسلمين تعتبر قانوناً فقط[1]. ولكن هذا الاتفاق بين منظري الإخوان لم يكن شاملاً جميع نواحي مسألة الأقليات. فالبعض منهم اتخذ مما أوردناه من التوجهات العامة منطلقاً للقول بالمساواة التامة بين جميع مواطني الأمة، وفي طليعتها حق المواطنة الكاملة وما تنطوي عليه من حقوق وواجبات، ومن التكافؤ في الفرص، بما في ذلك تقلد جميع المناصب العامة. ومن هؤلاء: أحمد كمال أبو المجد، وعبد العزيز كامل، ويوسف القرضاوي، وفتحي يكن، وسعيد حوا، وفهمي هويدي. وأيّدهم في هذا المنحى أيضاً عمر التلمساني، المرشد العام الحالي للجماعة، الذي ركّز في كتاباته في السنوات الأخيرة على هذا الموضوع ووضحه وأزال ما كان عالقاً به من الغموض والارتباك[2].

ولكن فريقاً آخر من منظري الإخوان ويمثلهم سيد قطب لا يعترفون بهذه المساواة الكاملة بين المسلمين والأقليات المسيحية واليهودية في أمور

---

(١) حسن الهضيبي، «الاسلام والداعية»، جمع وتقديم أسعد سيد أحمد، دار الأنصار، القاهرة، ج ١، د.ت.، ص ٨٢ - ٨٣. نقلاً عن سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص ٤٨٣.

(٢) راجع، سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص ٤٨٤.

الدنيا، بل يقولون بأن الإسلام لا يقدم لأهل الكتاب في حالة المسالمة إلا الحماية وحرية المعتقد وممارسة الطقوس الدينية والرحمة في مقابل أدائهم الجزية. وينطلقون في هذه الرؤية من تعريفهم للمجتمع الجاهلي بأنه كل مجتمع لا يكون معتقد أهله الإسلام. ولا يخلص عبادته لله وحده ولا يعترف بنبوة النبي محمد، أو بالقرآن وشرائعه. ويدخل في عداد هذا المجتمع الجاهلي المجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض كلها، والمجتمعات الشيوعية والوثنية، والمجتمعات التي تطلق على نفسها صفة الاسلامية، لكنها لا تحكم بما أنزل الله من الشرائع، بل بشرائع مستعارة من حضارة الغرب وعلمانيته[1]. ويتعامل الإسلام مع هذه المجتمعات معاملته للأعداء، فيعلن الجهاد ضد طواغيتها، وأنظمتها السياسية حتى إذا تم قهرها واستسلمت ودفعت الجزية، ترك لأفرادها حرية الاعتقاد بما يشاؤون. ولا شك بأنهم سيهتدون بنور الإسلام ويصيرون من أتباعه. وحتى يتم ذلك، لا بد من أن يدفعوا الجزية، دون حق التمتع بالمساواة الكاملة مع المسلمين، وبالتالي لا يحق لهم تقلد مناصب الولاية في الدولة الإسلامية، «لأنه من غير المعقول أو المقبول أن يتولى أفراد لم يتحرروا وجدانياً بعد (أي أهل الذمة) الأمر والنهي على من تحرروا وجدانياً، أي المسلمين»[2].

إن هذه الرؤية المتطرفة التي أطلقها سيد قطب، وعارضها التلمساني كانت أحد أسباب انشقاق الإخوان المسلمين العقائدي كما أنها أحد المعتقدات الراسخة للأصوليين المعاصرين المتطرفين الذين انشقوا أساساً عن الإخوان المسلمين (مثل جمعية شباب سيدنا محمد التي انشقت عام ١٩٤٠) وقوي عضدهم بعد ذلك بالثورة الخمينية. وقد تأثر تفكير هؤلاء الأصوليين أساساً، ومنهم سيد قطب، بأفكار أبي الأعلى المودودي، المنظر الشيعي الباكستاني، ومؤسس الجماعة الإسلامية فيها عام ١٩٤٧، الذي دعا إلى إعادة بعث الإسلام، والأمة الإسلامية على أسس تصور كامل وشامل للإسلام، «بحيث

---

(١) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٢، ص ٩٩ - ١٠١.

(٢) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام، ص ٧٧ - ٧٨.

يحكم المسلمون أنفسهم بما أنزل الله في قرآنه»، بعد انقلاب شامل وجذري يمر بمرحلتين[1]:

الأولى: تكوين نواة من الانتلجنسيا، الذين يمرون بمرحلة توجيهية إعدادية تستغرق ثلاثة عشر عاماً، عمر الدعوة في مكة، لترسيخ العقيدة الإسلامية في قلوبهم وعقولهم، بحيث يكونون طليعة الأجيال الإسلامية التي سيرتكز عليها بناء المجتمع الإسلامي الجديد بنموذجه النبوي. فنبي الإسلام بدأ رسالته العظيمة بفئة قليلة عمر الإيمان قلوبهم بالدين الجديد، فانطلقوا يبثون عقائده، غير مبالين بالأهوال والصعاب والمحن التي اعترضتهم، بل ظلوا ثابتين على إيمانهم وتضحياتهم حتى تكللت جهودهم بانتصار مبين على المجتمع الجاهلي ووثنيته وطواغيته وعقائده. وباستطاعة فريق إسلامي صغير مماثل للفريق الذي هيأه النبي، أن يحدث نفس الثورة والأثر في «المجتمع الجاهلي الحديث»، إذا ما تعمق الإيمان في قلوب اتباعه وتمرسوا على جهاد النفس ومبادىء الأخلاق السامية. ولكن عليه أن يمر بعد ذلك في مرحلة ثانية هي مرحلة التنظيم والمواجهة والجهاد من أجل خلق الدولة الإسلامية الجديدة ونظمها القرآنية. وتكون هذه الدولة نموذجاً ومنطلقاً للحرب المقدسة الجديدة التي سيشنها المسلمون مباشرة ضد أعدائهم من «طواغيت المجتمع الجاهلي الحديث»، وما يمثلونه من الظلم والقهر والاستغلال، ويكون المنهج الانقلابي الذي اتبعه الرسول في المدينة هو القدوة والمثال لهذه المرحلة أيضاً، إذا استطاع خلال عشر سنوات من بدء دعوته، حيث لم يتجاوز عدد المؤمنين بها الثلاثمائة رجل، أن يهزم طواغيت الجاهلية في قلب مكة، وأن ينشر الدعوة الإلهية الجديدة في كل بقاع وأقاليم الجزيرة العربية، وأن يقر العدل والمساواة والأخوة في ربوعها. ويتضمن القرآن آيات عديدة تحض المسلمين في هذه المرحلة على «أن يتحركوا مقاتلين مجاهدين لإنقاذ المستضعفين في الأرض من

(١) راجع: أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الاسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٨ - ٥١ راجع أيضاً: سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص ١٨٩ - ١٩٩.

أيدي ظالميهم وجلاديهم، وتعطي الإشارة إلى أن السيف هو الحكم الأخير عندما تعجز كل الأساليب الأخرى عن وقف الظلم وتخليص البائسين... وأن الجهاد ـ تلك الثورة المسلحة ـ هي الحركة التي تنقل المقاتل المسلم إلى كل ميدان يمارس فيه الظلم ضد الإنسان، أياً كان شكل هذا الظلم وأياً كانت دوافعه»[1]. الآيات الداعية إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً، واجعل لنا من لدنك نصيراً﴾[2].

إن هذه الرؤية للعدالة الاجتماعية التي استخلصها الإخوان، هي جزء من رؤيتهم العامة والمتكاملة للإسلام، التي تشمل العقائد والعبادات والأخلاق ونظام الحكم، وكل ما يتصل بشؤون هذا العالم وقضاياه. وهي رؤية صالحة في اعتقادهم لكل زمان ومكان، لأنها من مصدر إلهي، يعرف الماضي والحاضر والمستقبل. فالإسلام «وهو من صنع بارىء هذا الكون ومنشىء نواميسه، والعالم بما يجد فيه وما يتطور، كان في علمه هذا التطور التاريخي، وما يترتب عليه من تطور اجتماعي واقتصادي وفكري عام. وأنه لهذا وضع الخطوط الثابتة، والمبادىء العامة، والقواعد الشاملة التي لا تخرج أطوار الإنسان في النهاية عن حدودها، وترك التطبيقات لتطور الزمان، وبروز الحاجات، في حدود مبادئه العامة، وقواعده الشامله، ولم يدل بتفصيلات جزئية مقيدة إلا في المسائل التي لا تتغير حكمتها، والتي تؤدي أغراضها كاملة في كل بيئة، والتي يريد الله تثبيتها في الحياة البشرية، لأنها ضمان للخصائص التي يرتضيها لهذه الحياة، وأنه بهذا الشمول، وبهذه المرونة، قد كفل لأحكامه التطبيقية النمو والتجدد على مدى الأزمان»[3].

---

(١) راجع: عماد الدين خليل، العدل الاجتماعي، مقال في العدل الاجتماعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ت.، ص ٥٥. نقلاً عن سعد الدين ابراهيم، مرجع سابق، ص ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

(٢) سورة النساء، الآية ٧٥.

(٣) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص ١٧ ـ ١٨.

إنها مجابهة مباشرة بين عدالة وضع الله أسسها لإسعاد الجنس البشري في كل زمان ومكان، وبين الرؤية الوضعية التي جاء بها عقل الإنسان في محاولة لإسعاد الإنسان في زمان معين ومكان معين، ولا مجال للتوفيق بينهما. فالإسلام الذي وضع تصوراً شاملاً ومتكاملاً عن الله والكون والإنسان والحياة حري به، في رأي الأصوليين، أن يتولى تنظيم الحياة الإنسانية بكل جوانبها، لا أجزاء متفرقة منها. فهو دين لا يتجزأ في عباداته ومعاملاته، وشرائعه وتوجيهاته. والشعائر التعبدية لا تنفصل فيه عن النظم والمعاملات، إنه كيان مكتمل منذ ولد، ومنذ مارسه الرسول وصحابته وخلفاؤه كمعتقدات وعبادات وأخلاقيات ومعاملات. وقد حافظ على جوهره وتماسك مفاهيمه ومثله العليا حتى وفاة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، حيث بدأ الخروج عن هذه التعاليم وتحريفها وتشويهها، ومن ثم بدأ التدهور التدريجي الذي أوصل الأمة الإسلامية إلى ما هي عليه اليوم من الضعف والإنحلال والجاهلية[1]. لذلك فإن أية رؤية تجعل الإسلام أساساً روحياً وأخلاقياً عاماً فقط، تاركة للعقل البشري حرية التعامل مع قضايا العالم الأرضي والعالم الآخر، هي رؤية مرفوضة في نظر الأصوليين، لأن على من يقبل مسلمات الإسلام أن يرى الكون وحركة التاريخ والمجتمع من خلالها وحدها فقط، وأن يقبل ما يترتب على هذه المسلمات من نتائج. فالمسلمة الأولى الأساسية التي هي الإيمان بالله الواحد، كلي العبادة، يترتب عليها الإقرار «بالحاكمية»، أي أن الحكم لله في كل شيء من خلال ما أنزله في كتابه ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون...﴾ (سورة المائدة/ ٤٤). ولا يقبل المؤمن أي تصور يخالف أو يناقض أو يناقش هذا التصور الذي لا يمكن، كما يقول الإخوان، أن يتفاعل مع أي تصور آخر سابق له أو معاصر أو لاحق عليه. فالتصور الأصولي للإسلام، هو دائرة مقفلة غير قابلة للاختراق أو للتقاطع مع دوائر أخرى[2]، إذ إنه «تصور يختلف في طبيعته اختلافاً جوهرياً عن أي تصور آخر عرفته

---

(١) المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، ص ٢٠. أيضاً سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص ١٢.

(٢) سيد قطب، معالم في الطريق، ص ١١٤.

البشرية، ومن ثم تقوم عليه التزامات لا تقوم على أي تصور آخر في جميع الأنظمة والنظريات... وبما أن كلّ ما هو قائم في العالم الآن يعد مجتمعاً هامشياً، فكل ما يصدر عنه يعتبر ضلالاً، والمجتمع الإسلامي فقط الذي وجد في صدر الإسلام، هو المجتمع المتحضر... والمجتمعات الجاهلية بكل صورها المتعددة مجتمعات متخلفة...»[1]. من هنا رفض سيد قطب ومعظم منظري الإخوان المحاولات التي قام بها الفلاسفة المسلمون للتوفيق بين أسس الإيمان الإسلامي كما فهموها، وبين تصورات العقل البشري أو التجارب الإنسانية... وعللوا رفضهم باعتبارها محاولات أعملت العقل، وأخصبت التجربة الإسلامية بالتفاعل مع تجارب أخرى[2].

إذاً لا مجال للتفاهم أو التعايش بين ما هو نتاج العقل البشري وبين تعاليم الإسلام. قوانين الإسلام قوانين إلهية منزلة وحقائقها ثابتة ومطلقة، بينما قوانين العقل البشري متغيرة وتحتمل الخطأ والصواب، وحقائقها نسبية. وكل ما حققه هذا العقل من التقدم العلمي والتكنولوجي ومن النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، يبقى في نظر الأصوليين ناقصاً، بل بعيداً عن الطبيعة الحقيقية للإنسان وسعادته. فبدلاً من أن يكون الإنسان هو مقياس كل شيء، أصبح غريباً في العالم الذي ابتدعه. «إنه لم يستطع أن ينظم دنياه بنفسه، لأنه لا يملك معرفة عملية بطبيعته. ومن ثم فإن التقدم الذي أحرزته علوم الجماد على علوم الحياة، هو إحدى الكوارث التي عانت منها الانسانية... فالبيئة التي ولدتها عقولنا واختراعاتنا غير صالحة لا بالنسبة لقوامنا، ولا بالنسبة لهيئتنا... إننا قوم تعساء، لأننا ننحط أخلاقياً وعقلياً... إن الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نمو وتقدم هي على وجه الدقة، الأمم والجماعات الآخذة في الضعف، والتي ستكون عودتها إلى البربرية والهمجية أسرع من عودة غيرها إليها... ولكنها لا تدرك ذلك. إذ ليس ما يحميها من الظروف العدائية التي شيدها العلم حولها... وحقيقة الأمر أن مدنيتنا، مثل المدنيات التي سبقتها، أوجدت

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١١٧.

(٢) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام.

أحوالاً معينة للحياة، من شأنها أن تجعل الحياة نفسها مستحيلة، وذلك لأسباب لا تزال غامضة. . . إن القلق والهموم التي يعاني منها سكان المدن العصرية تتولد عن نظمهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. إننا ضحايا تأخر علوم الحياة عن علوم الجماد. . .»[1].

إن أسباب هذا القلق الذي يعصف بحياة الإنسان المعاصر، مرجعها إلى تخليه عن العالم الروحي تماماً والانغماس في عالم المادة والغرائز. . . والحل الوحيد لكل ما يعانيه الإنسان من القلق والغربة والفاقة والجوع والمرض، هو البحث عن مبادىء وقيم أخرى للتقدم البشري. . . وهذه المبادىء لا يمكن أن نجدها إلا في تعاليم الإسلام. لذلك فإن قيام المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية ضرورة إنسانية وحتمية. وإذا لم يقوما اليوم فسيقومان غداً، وإذا لم يقوما هنا فسيقومان هناك ليعصما البشرية من «تدمير الإنسان» عن طريق تدمير خصائصه الإنسانية، ومن تدمير الحياة الإنسانية «التي لا تقوم بغير إنسان محتفظ بخصائصه الإنسانية، في حالة نماء وارتقاء»[2].

هذه هي الخطوط العريضة والأساسية للفكر الإسلامي الأصولي السني المعاصر كما يمثله الإخوان المسلمون، والذي ينشط اليوم بقوة في معظم انحاء العالم العربي والإسلامي تحت أسماء مختلفة، بعد الفشل الذي مني به أصحاب الفكر العلماني في تقديم حلول ناجعة للمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يتخبط فيها العرب والمسلمون منذ قرون. ولا شك بأن الرؤية الخمينية قدمت إلى جانب الإحباطات الكثيرة التي أصابت الأجيال العربية الجديدة، زاداً دسماً يتغذى منه الفكر الأصولي الإسلامي المعاصر، وتعبر هذه الرؤية عن الأصولية الشيعية التي تتقارب في عناوينها الكبرى مع

---

(١) سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٦٢ ـ ١٦٣. وقد أخذ سيد قطب هذا الاستشهاد من كتاب العالم الفرنسي المشهور ألكسي كاريل «الإنسان ذلك المجهول»، ص ٤٢ ـ ٤٥، من الترجمة العربية التي قام بها شفيق أسعد فريد، ونشرتها مكتبة المعارف في بيروت.

(٢) سيد قطب، المرجع السابق، ٤ ـ ٥ و ١٨ و ١٦٥.

الرؤية الإخوانية في المسألتين الاقتصادية والاجتماعية بتوسع أكبر في الاجتهاد واختلاف في بعض مفاهيم المسألة السياسية، خاصة وأن الخمينيين تولوا سلطة دولة يريدون تحويلها إلى نموذج للدولة الإسلامية المنشودة.

يعتقد الخمينيون أن الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان، وهي نشأت أصلاً على يد الأنبياء الذين نفذوا وصايا الله في قيادة المجتمع الإنساني على أساس الحق والعدل، للحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموها في الاتجاهات السلمية[1]، استناداً إلى الآية القرآنية: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾[2]. وقد واصل الأنبياء دورهم «العظيم» عبر التاريخ لبناء الدولة الصالحة التي تحقق السعادة للبشر في الحياة وبعد الممات، وتولى عدد منهم الإشراف المباشر على الدولة كداوود وسليمان، وقضى بعضهم الآخر حياته وهو يسعى في هذا السبيل كما في حالة النبي موسى. وعندما جاء النبي محمد، خاتم المرسلين، استطاع أن يقيم «أنظف وأطهر دولة في التاريخ شكلت بحق منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان وجسدت مبادىء الدولة الصالحة تجسيداً كاملاً ورائعاً»[3].

لكن هذه الدولة التي بناها الرسول تولاها بعد وفاته كثير من القادة الذين لم يعيشوا أهدافها الحقيقية ورسالتها العظيمة، فانبرت الإمامة التي هي امتداد روحي وعقائدي للنبوة، ووريثة لرسالات السماء، لتصحيح مسار هذه الدولة وإعادتها إلى طريقها النبوي السوي، وقدم الأئمة تضحيات هائلة في

---

(١) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، د.ت.، ص ١٥ - ١٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢١٣.

(٣) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٧.

هذا السبيل، توجت باستشهاد الحسين بن علي «سيد الشهداء»، وقد امتدت الإمامة بعد عصر الغيبة (أي بعد غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري) في المرجعية، كما كانت الإمامة امتداداً بدورها للنبوة. وتتمثل الرؤية السياسية للخمينيين في النقاط التالية:[1]

١ ـ إن الله هو مصدر السلطات جميعاً. وتعتبر هذه الحقيقة الكبرى أعظم ثورة شنّها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان، ووضع حد نهائي وحاسم لكل أشكال التحكم والاستغلال. وهذه السيادة لله التي دعا إليها الأنبياء تحت شعار «لا إله إلا الله» تختلف اختلافاً جذرياً عن «الحق الإلهي» الذي استغله الملوك والأباطرة والطغاة، قروناً طويلة للتحكم والسيطرة على الآخرين، بعد أن ادعوا زوراً وبهتاناً أنهم خلفاء الله على الأرض. وما دام الله هو مصدر السلطات، وكانت الشريعة هي التعبير الموضوعي المحدد، فمن الطبيعي أن تحدد الوسيلة التي تمارس بها هذه السلطات عن طريق الشريعة الإسلامية.

٢ ـ إن الشريعة الاسلامية هي مصدر التشريع، بمعنى أنها هي المصدر الذي يستمد منه الدستور وتشرع على ضوئه القوانين في الدولة الإسلامية.

٣ ـ تسند ممارسة السلطتين التشريعية والتنفيذية للأمة التي هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور. وهذا الحق حق استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي، وهو الله. وترتفع الأمة، وهي تمارس هاتين السلطتين، إلى قمة شعورها بالمسؤولية، لأنها تتصرف بوصفها خليفة الله في الأرض، ومسؤولة أمامه عن حمل الأمانة وأدائها. وتمارس الأمة مهامها وفق الآلية التالية:

أ ـ يعود إلى الأمة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية بعد أن يتم ترشيحه من المرجعية. ويتولى الرئيس المنتخب بعد ذلك اختيار أعضاء حكومته.

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٢١ ـ ٣١. راجع أيضاً: الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، وزارة الإرشاد في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران ١٣٨٩ هـ، ص ٢٣.

ب ـ ينبثق عن الأمة بالانتخاب المباشر، «مجلس أهل الحل والعقد» الذي يتولى صلاحية إقرار تسمية أعضاء الحكومة التي يشكلها رئيس السلطة التنفيذية لمساعدته في ممارسة السلطة، ويحدد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة، ويشرع القوانين المناسبة في القضايا التي لا أحكام لها في الشريعة، ويشرف على سير تطبيق مبادىء الدستور والقوانين، ومراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها عند الضرورة.

وتلعب المرجعية دوراً كبيراً في الرؤية السياسية الخمينية باعتبارها حقيقة اجتماعية وموضوعية في الأمة والمعبر الشرعي عن الإسلام حيث تنوب عن الإمام الغائب. وبالتالي يكون المرجع هو الممثل الأعلى للدولة، والقائد الأعلى للجيش، وهو الذي يرشح من يتقدم للفوز بمنصب رئيس السلطة التنفيذية، إذ إن ذلك يسبغ على الحاكم «مزيداً من القدسية والشرعية». كما أن المرجع يعين الموقف الدستوري للشرعية الإسلامية، ويبت بدستورية القوانين التي يضعها مجلس «أهل الحل والعقد» في القضايا التي لا نص في الشريعة عليها. وكي يمارس المرجع مراقبة مشددة على سلوك أهل الحكم، يقوم بإنشاء محكمة عليا لمقاضاتهم في كل مخالفة محتملة، كما ينشىء ديواناً للمظالم في كل البلاد لدراسة شكاوى المتظلمين من أفراد الشعب والبت بها يعاونه في ذلك مجلس من المثقفين الروحانيين والعلماء الدينيين والمفكرين والمؤلفين الإسلاميين، وما لا يقل عن عشرة من المجتهدين[1].

ونظراً للدور الخطير الذي يلعبه المرجع في حياة الأمة، فإن صفات معينة يجب أن تتوفر فيه، وهي:

١ ـ صفات المرجع الديني من الاجتهاد المطلق والعدالة.

٢ ـ أن يكون خطه الفكري من خلال مؤلفاته وأبحاثه واضحاً في الإيمان بالدولة الإسلامية وضرورة حمايتها.

٣ ـ أن تكون مرجعيته بالفعل في الأمة بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخياً.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤ ـ ٢٥. راجع أيضاً: الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٤١ ـ ٥٥.

٤ - أن يرشحه أعضاء مجلس المرجعية، ويؤيد هذا الترشيح العاملون في الشؤون الدينية، من أئمة مفكرين اسلاميين. وفي حالة تعدد المرجعيات المستوفية لهذه الشروط، يعود أمر التعيين إلى الأمة من خلال استفتاء عام.

إن الأمة هي صاحبة الحق في الرعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعاً متساوون في هذا الحق أمام القانون. ولكل منهم التعبير من خلال ممارسة هذا الحق عن آرائه وأفكاره وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله، كما أن لهم جميعاً حق ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية وتتعهد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها، وإلى إطارها العقائدي ولو كانوا يعتنقون أدياناً أخرى غير الإسلام[١]. ومن واجبات هذه الدولة أيضاً تأمين ضمان اجتماعي شامل لكل رعاياها بدون تمييز، وتوفير العيش الكريم لهم، وإعادة توزيع الثروة بينهم بالأساليب المشروعة التي تحقق مبادىء الإسلام في العدل الاجتماعي، وتحفظ التوازن في الدولة والمجتمع. كما عليها تثقيف مواطنيها ثقافة فكرية إسلامية راسخة تشكل الرباط العقائدي الذي يحمي الأمة ويدافع عنها. والشخص الوحيد المؤهل لتنفيذ هذه المبادىء هو الفقيه باعتباره نائباً عن الإمام المهدي الذي لم يفقد سلطته الإلهية رغم غيبته الكبرى[٢]. فالنظم المدنية التي يصوغها العقل البشري مرفوضة من قبل

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٢٦.

(٢) يعتقد الشيعة الإمامية أن الإمام محمد بن حسن العسكري تسلم منصب الإمامة بوصية من والده الإمام الحادي عشر حسن العسكري بعد وفاته عام ٢٦٠ هـ. وبقي محتجباً عن الأنظار طيلة خمسة وستين عاماً، وكان الاتصال بينه وبين شيعته خلال هذه

(٢) الغيبة الصغرى يتم بواسطة أربعة نواب خاصين عينهم لهذا الغرض وهم: عثمان بن سعيد العمري، وابنه محمد، وحسين بن روح، وعلي بن محمد السمري. وقبيل وفاة النائب الرابع علي بن محمد السمري، وصلته رسالة بتوقيع الإمام المهدي عام ٣٢٩ هـ يقول فيها: «لقد وقعت الغيبة التامة، فلا ظهور إلا بعد أن يأذن الله، فمن ادعى رؤيتي فهو كاذب مفتر». ومنذ ذلك الحين انقطع اتصال الأمام بشيعته مباشرة أو غير مباشرة، فكان ذلك بداية غيبته الكبرى. راجع حول هذا الموضوع، الامام =

جميع الأصوليين ما لم تكن نابعة من مبادىء الشريعة وفقهها، وهذا يعطي رجال الدين حق تأليف هيكلية الدولة الإسلامية وتوجيه سياستها في الداخل والخارج، والتأثير المباشر في تكوين البنية التحتية والفوقية للمجتمع. وهو ما يتناقض تماماً مع رؤى الفكر العلماني ومقولاته، ومع طموحات وأوضاع الأقليات غير المسلمة التي هي جزء لا يتجزأ من المجتمعات العربية، فيصبح الصدام بين التيارين محتماً رغم جهود التوفيقيين لنزع فتيل التفجير.

وساعدت الأحداث والتطورات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية والحرب العربية الإسرائيلية في خلق أوضاع ومناخات جديدة شطرت المجتمع بمثقفيه وسياسييه وعماله وفلاحيه إلى يمين ويسار: يمين تمثله الجماعات التقليدية البورجوازية والدينية الأصولية وعلى رأسها الإخوان المسلمون، ويسار تمثله الجماعات الاشتراكية والماركسية المتعددة، ووسط حائر يمثله حزب الوفد، مما أوصل الجميع إلى طريق مسدود[1]. فقد اجتاحت البلاد العربية موجة من الاضطراب السياسي والاقتصادي والاجتماعي إثر انتهاء الحرب العالمية الثانية، كان لوسائل الإعلام من إذاعات وصحف ومجلات وكتب دور كبير في إذكائها بما نقلته إلى الجماهير من أصداء التحولات العالمية الجذرية وتياراتها السياسية والعقائدية، خاصة التيار الاشتراكي ومفاهيمه عن العدالة الاجتماعية، بالإضافة إلى ضغوطات الفوارق الاقتصادية، والاجتماعية الصارخة بين الأغنياء والفقراء، والمطالب الحياتية للطبقة العمالية التي استشرت البطالة بين صفوفها بعد أن أغلقت المصانع المحلية أبوابها لعدم قدرتها على منافسة البضائع الأجنبية المستوردة في النوعية والأسعار.

أصبحت المسألة الاجتماعية تستأثر باهتمام الجميع لأنها تعبر عن

= موسى الموسوي، الشيعة والتصحيح، الصراع بين الشيعة والتشيع، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م، ص ٦١. راجع أيضاً: الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(١) لويس عوض، العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٦، المقدمة، ص ١٠.

مشكلات داخلية ملحة وخطيرة اندمجت بالمؤثرات الفكرية الجديدة الوافدة من الغرب والاتحاد السوفياتي. ولم يعد الهم الاجتماعي يقل أهمية عن مطلب التحـرر السياسي والاقتصـادي من الاستعمار، وعن الاستفـاقة الحضـارية للإسلام في وجه الغرب كما يسميها الإسلاميون[1]. وقدر للعرب أن يعيشوا الثورتين معاً كما قال جمال عبد الناصر، الثورة السياسية التي بها يسترد الشعب حقه في حكم نفسه بنفسه، والثورة الاجتماعية التي تتصارع فيها طبقات المجتمع حتى يستقر الأمر على ما يحقق العدالة والمساواة بين جميع المواطنين، وهي تجربة هائلة لم يعرفها أي شعب من شعوب العالم من قبل، إذ فصل ما بين الثورتين عندها مئات السنين[2]. وإذا حسبنا الاستفاقة الحضارية للإسلام ثورة، فإن تداخل وتشابك هذه الثورات الثلاث كان من الأسباب الرئيسية للتمزق والصدام بين قوى التغيير، وحيرتها بأية ثورة تبدأ، وكيف توفق بين تناقضاتها. وإذا كانت المظاهر الأولى لهذا التمزق والصـدام تمثلت بالعنف السياسي المشروع كالمظاهرات والاضطرابات، فإن الصورة تغيّرت تماماً في أعقاب الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٤٨ التي فضحت عجز النظام السياسي العربي القائم وفساده على جميع الأصعدة، وحتمت على قوى التغيير أن تتحرك لضربه، لكن الخلاف بينها تحول إلى عنف دام يحصد بقنابله أرواح الأبرياء في النوادي والمقاهي والمنازل ودور السينما ومراكز الأحزاب، ويقتل برصاصه كبار المسؤولين السياسيين والحزبيين. وكان النظام القائم الذي تقوده البورجوازية المحلية المرتبطة بالغرب يحاول الدفاع عن نفسه ومصالحه وسلطاته بالعنف أيضاً، ولم تكن صدفة بأن يقتل في عام واحد (١٩٤٩) ثلاثة من زعماء أكبر الحركات التغييرية: «حسن البنا» زعيم الإخوان في مصر، و «فهد» زعيم الشيوعيين في العراق، و «انطون سعادة» زعيم الحزب السوري القومي الاجتماعي في سوريا، وأن يطيح الجيش السوري في نفس العام بالنـظام التقليدي الذي كان قائماً في دمشق، وأن يغتال في العام التالي ملك الأردن ثم بعـده بعام ريـاض الصلح رئيس وزراء لبنان. وبـدا الـوضـع السيـاسي

---

(١) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ص ١٩١ ـ ١٩٤.

(٢) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، القاهرة ١٩٥٤، ص ٢٥ ـ ٢٦.

والاجتماعي كله، خاصة في مصر، على حافة الانهيار والفوضى، فادعى اليساريون بأن السبب في ذلك هو سيطرة الطبقة الحاكمة الاقطاعية والرأسمالية على وسائل الانتاج ومراكز القرار السياسي والتشريعي، بينما عبّر سيد قطب عن الموقف الإسلامي الأصولي بالقول: «هذا الوضع الاجتماعي السيء الذي تعانيه الجماهير في مصر غير قابل للبقاء والاستمرار. هذه حقيقة يجب أن تكون معروفة في الجميع كي يمكن السير بعد ذلك على هداها في الطريق الصحيح. نعم إنه غير قابل للبقاء والاستمرار ذلك أنه مخالف لطبائع الأشياء ولا يحمل عنصر البقاء... إنه مخالف لروح الحضارة الإنسانية بكل معنى من معانيها، مخالف لروح الدين بكل تأويل من تأويلاته، مخالف لروح العصر بكل مقتضى من مقتضياته. ذلك فوق مخالفته لأبسط المبادىء الاقتصادية السليمة. ومن ثم فهو معطل للنمو الاقتصادي ذاته، بل النمو الاجتماعي والإنساني»[1].

واضح من هذه الكلمات أن الوضع القائم لم يعد مقبولاً، وأن زواله أصبح المطلب الرئيسي للتغييريين، ولكن من منهم سيقوم بهذه المهمة؟ ولمن ستكون الغلبة في الصراع الذي انحصر بين قوى ثلاث: المؤسسة السياسية القديمة التي أقامها البورجوازيون الليبراليون، والمؤسسة الحزبية الجديدة المنقسمة إلى يمين ويسار، ثم المؤسسة العسكرية التي تتحمل مسؤولية حفظ أمن الدولة الوطنية ومجتمعها[2].

فقدت المؤسسة الأولى مصداقيتها وهيبتها بعد فشلها في إقامة نظام ديموقراطي يحمي الحريات ويطبق مبادىء العدالة والمساواة ويقضي على الفقر والأمية، والتخلف الاقتصادي من ناحية، ولارتباط مصالحها بمصالح الدول الاستعمارية وسياساتها من ناحية أخرى، بالإضافة إلى مسؤوليتها عن الهزيمة المرة التي لحقت بالجيش الوطني في أهم المعارك القومية في تاريخ العرب الحديث. لكنها مع ذلك ظلت تقاوم، وتتشبث بالسلطة، مستخدمة العسكر

---

(١) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، القاهرة، ط ٤، د.ت.، ص ٣ - ٥.

(٢) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ص ٢١٧ - ٢١٨.

كقوة قمعية ضد أعدائها في الداخل، وكانت المؤسسة الحزبية الناشئة تهيء نفسها لمثل هذه المهمة بتكوين كوادر شبه عسكرية، لكن صراعاتها وخلافاتها الايديولوجية، وضعف قواعدها الشعبية جعلتها تفشل في إشعال ثورة شعبية تطيح بالنظام القائم ورموزه، رغم المواجهة العنيفة والدموية، بينها وبين أركان هذا النظام، وتبادل العنف الدموي والاغتيالات السياسية معه، فكان لا بد من أن تتجه الأنظار إلى المؤسسة العسكرية باعتبارها القوة المنظمة الوحيدة القادرة على وقف العنف والفوضى وإزاحة النظام القديم سلمياً، خاصة وأن كثيراً من الضباط الصغار وبعضاً من الضباط القياديين فيها ينتمون إلى الطبقة البورجوازية الصغيرة وإلى بعض الحركات والأحزاب العقائدية، والذين ذاقوا مرارة الهزيمة على أرض فلسطين بسبب فساد رجالات النظام القائم... وكان أن تحرك الجيش في سوريا أولاً وقلب النظام، فكان ذلك مدخلاً للانقلابات العسكرية في المشرق العربي ومغربه، ولا شك بأن أهمها جميعاً كان انقلاب الثورة الذي قاده بعض ضباط الجيش المصري عام ١٩٥٢، والذي بدأت تأثيراته مرحلة من التغييرات الجذرية في الخريطة السياسية والاجتماعية والقومية والايديولوجية لمصر والعالم العربي والشرق الأوسط[1].

---

(١) المرجع السباق، ص ٢١٨ - ٢٢٠.

الفصل التاسع

اشكالية العلاقة بين الدين والدولة والتنمية في التجربة الناصرية

«إن كل ما هو جديد أو جوهـري أو متصل بمسائل التقدم والإصلاح، وكل ما هو قديم أو فاسد أو غامض أو رجعي في السياسة والثقافة العربيتين ومناحي التفكير، إنما ينبعث من مصر ويصدر عنها».

(الايكونومست)
نقلاً عن الأهرام تاريخ ٣١ آب/ اغسطس ١٩٤٧.

كان محمد علي أول من تنبه في العالم الإسلامي إلى «خطر» تدخل المؤسسة الدينية في الشرعية السياسية للنظام، عندما صفى ركائزها الاجتماعية والاقتصادية في مصر، ووضعها تحت سلطة الدولة، ليستطيع صياغة مشاريع التحديث البنياني للمجتمع المصري على أسس علمية. فالدولة الحديثة في نظره لم تكن مجرد فكرة أو حدود جغرافية، وإنما سياسة واقتصاد وتنمية في المقام الأول، وجيش وطني قوي يحميها في المقام الثاني.

ينطوي هذا الموقف على دلالـة هامـة، وهي أن عملية التحـديث،

ومصادر الشرعية السياسية للنظام والحكم، لا يمكن أن تقوم من خلال المؤسسة الدينية ودعمها ومباركتها كما كان شائعاً في العصور الوسطى، وكما حصل لمحمد علي بالذات في بداية عهده، بل من خلال القوة السياسية للحاكم الجديد ومؤسساته الحديثة، القادرة على التعبئة بمفهومها الشامل لتحقيق طموحاته[1].

تطرح تجربة محمد علي حول علاقة المؤسسة الدينية بالتحولات التحديثية للبنى التقليدية في المجتمع العربي حالة نموذجية للعلاقة بين الدولة الوطنية الحديثة والدين. ففي حالة نشوء هذه الدولة، وإعادة صياغة نظمها الاقتصادية والاجتماعية والقانونية على أسس علمية، فإن نفوذ المؤسسة الدينية يتقلص تلقائياً، وتضعف مقاومتها أمام قوة الدولة، ويضعف دورها في التأثير على البنى الفكرية للمجتمع. وتعتبر هذه الخطوة من أبرز التحولات خطورة في التاريخ الثقافي والسياسي والتشريعي الحديث للمجتمع العربي عامة، وللمجتمع المصري بصورة خاصة، إذ فتحت المجال واسعاً للاستعانة بالقوانين الوضعية المستمدة من ثقافات الغرب وحضارته، لتنظيم الدولة والمجتمع؛ وجعلت قضية تطبيق الشريعة الإسلامية على العلاقات الاجتماعية أمراً يخضع لمشيئة الحاكم ومصالحه. بدأت الخطوة الأولى في هذا المجال حين لجأت الجمعية الحقانية في عام ١٨٤٤ إلى بعض النصوص القانونية المستمدة من القانون الجنائي الفرنسي لمقاضاة جرائم سك الذهب والفضة والنحاس، وتداولها غير المشروع، وتزويرها أو تهريبها، وتزوير اختامات الحكومة... وهو ما يشكل نمطاً جديداً في سن القوانين الجنائية في مصر، لضبط سلوك الأفراد والجماعات بمقتضى القواعد القانونية الوضعية[2]. ومنذ ذلك الوقت بذلت جهود كثيرة من قبل العلمانيين، للاستعانة بالقوانين الوضعية الأجنبية لتنظيم شؤون المجتمع ومؤسسات الدولة الوطنية، في سياق تطلع هذه الدولة إلى مناهل جديدة للتطور، ومحاولة الاندماج في حضارة العصر الحديث.

---

(١) نبيل عبد الفتاح: المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٤، ٢٥٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩.

وعندما قامت الثورة المصرية في عام ١٩٥٢، كانت اشكالية العلاقة بين الدين والدولة في طليعة القضايا التي واجهت رجالاتها بسبب ارتباط بعضهم بحركة الإخوان المسلمين، وتأثر البعض بالأفكار الشيوعية، ومحاولة بعضهم الآخر الربط بين بعض المفاهيم الدينية والقيم الليبرالية الغربية. إلا أن توجهات الثورة وأهدافها ارتبطت بفكر جمال عبد الناصر طيلة ثمانية عشر عاماً هي عمره في السلطة والحكم (١٩٥٢ - ١٩٧٠). ولم يعد هناك مجال للخلط بين هذا الفكر، وآراء الضباط الآخرين في مجلس قيادة الثورة بعد أن تنصل معظمهم من أفكار عبد الناصر، وسلكوا اتجاهات أخرى توصل إلى نتائج متناقضة تماماً مع أفكاره. ونظراً لأهمية المسألة الدينية وعلاقتها الوثيقة بالواقع السياسي والاجتماعي للشعب المصري، كان لا بد لعبد الناصر من أن يحسم موقفه منها باكراً، ليستطيع توجيه دفة الثورة وتحديد أهدافها، ووضع حد للصراع الدامي بين أتباع الايديولوجيات المتناحرة على أرض مصر. وعلى الرغم من ارتباط معظم ضباط الجيش ورجالات الثورة، بمن فيهم جمال عبد الناصر، بحركة الإخوان المسلمين، فإن موقفه من المسألة الدينية اتسم بالتعقل والتروي، عندما رفض الالتزام بأية ايديولوجية معينة لتوجيه الحكم والثورة، رغم أن الدائرة الإسلامية كانت واحدة من الدوائر الثلاث التي شكلت العمود الفقري لفكره السياسي كما شرحه في كتاب «فلسفة الثورة»[1]. وذهب في رفضه إلى حد الصدام مع الإخوان صداماً دامياً لعدم انصياعه لتوجهاتهم ولأطماعهم في السلطة، محاولاً صياغة فلسفة مستقلة في الحكم، تطور البنى التحتية للمجتمع، وتقيم دولة الكفاية والعدل والقانون.

لم يكن لجمال عبد الناصر ورفاقه من الضباط الأحرار أية ايديولوجية سياسية جاهزة عندما قاموا بثورتهم، ولا كان لديهم أي تصور شامل عن كيفية إدارة شؤون الحكم عندما وجدوا أنفسهم فجأة في مقاعد السلطة،

---

(١) عبد العاطي محمد أحمد: الدين في فكر عبد الناصر. في: «عبد الناصر وما بعد». كتاب قضايا عربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠، ص ١٣٨ و١٤٠.

لكنهم اتبعوا منذ بداية الثورة حتى صدور الميثاق عام «١٩٦٢» منهج التجريب والممارسة العملية لمواجهة المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الضخمة التي ورثوها عن النظام القديم[١]. إلا أن هذه الممارسة لم تكن اعتباطية أو عشوائية، بل حكمتها مجموعة من الاعتبارات، كانت بمثابة ركائز أساسية في صياغة وبلورة الكثير من أفكار عبد الناصر ومبادئه التي تضمنها الميثاق ومجموعة خطبه وأحاديثه، بحيث شكلت في مجملها عناصر الايديولوجية السياسية والاجتماعية للناصرية[٢]. من أهم تلك الاعتبارات:

١ ـ الالتزام والعمل بالأهداف الستة التي وضعتها الثورة عند قيامها، وهي: القضاء على الاستعمار وأعوانه لمواجهة جيوش الاحتلال، والقضاء على الاقطاع لمواجهة من يملك الأرض ويستبد بمن عليها، وإقامة العدالة الاجتماعية لمواجهة الاستغلال والاستبداد، والقضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال، لمواجهة تسخير ثروات البلاد لخدمة مجموعة من الرأسماليين. كما استهدفت إقامة جيش وطني قوي، في مواجهة مؤامرة إضعاف الجيش واستعماله لتهديد التيار الوطني والجبهة الوطنية، وإقامة حياة ديموقراطية سليمة في مواجهة التزييف الذي حاول أن يطمس الحقيقة الوطنية. وكانت هذه الأهداف الستة بمثابة عناوين رئيسة لمعالجة أزمات وأوضاع المجتمع الذي ورثته الثورة عن الحكم السابق، وحصيلة للمشاعر الوطنية لرجالاتها، لكنها مع ذلك لم تكن تمثل برنامج عملهم الثوري[٣].

٢ ـ دراسة التاريخ دراسة علمية باعتباره تراثاً للإنسانية كلها، ومحصلة ومستودعاً لتجارب البشر وجهودهم من أجل التقدم، ومرجعاً للأمم التي تسعى لبناء نفسها لكي «تتأمل تاريخها وتنظر إلى عالم واقعها، ثم تقدم

---

(١) راجع: الميثاق، منشورات اتحاد طلاب جامعة بيروت العربية. د.ت.، ص ٤٧.

(٢) محمد السيد ادريس: المقومات الاجتماعية للايديولوجيا الناصرية، في «عبد الناصر وما بعد»، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٣) الميثاق، ص ٧.

على صنع مستقبلها واقفة في ثبات على أرضها» بحيث لا يكون الماضي سجناً تحبس أفكارها في نطاقه، وعبئاً على حقائق حاضرها ومتطلبات مستقبلها.

٣ ـ اعتماد النظرة الموضوعية في دراسة المجتمعات وتطورها، لأن هذا التطور لا يحدث عشوائياً، بل وفق قوانين عامة تحكمه، باعتباره حصيلة للتفاعل الخلاق بين إرادة الإنسان وعقله من ناحية، وبين الواقع المادي للمجتمع من ناحية أخرى. وهذا التفاعل هو الذي يحدد دينامية التطور واتجاهاته، مما يؤكد على أن التاريخ في تطوره يسير دائماً إلى الأمام في حركة متصاعدة نحو المستقبل[1].

٤ ـ اعتماد العلم في دراسة الواقع، وكيفية الانتقال من مرحلة الجمود والتخلف، إلى حالة التنمية المتحركة، عن طريق الوعي النابع من الفكر العلمي المستنير. وبناء على ذلك اعتبرت الناصرية أن العلم والفهم العلمي هما جزء من تراث الإنسانية وأساس في الممارسة الثورية، لأن الانفتاح على تجارب الآخرين بوعي وحكمة واستنارة، ضرورة لا بد منها لسلامة الممارسة الثورية كما جاء في الميثاق[2]، وهو مبدأ طرحه المسلمون الأوائل، وأخذوا به، وشيدوا حضارتهم على أساسه. وقد حكمت هذه المقولة علاقة عبد الناصر بالمؤسسة الدينية وفهمه لدورها في تنمية المجتمع وتطوره.

طغت العوامل السياسية على موقف عبد الناصر من الدين خلال العامين الأولين من عمر الثورة، لكن هذا الموقف اتسع فيما بعد ليشمل مقومات الدولة العصرية وطموحات عبد الناصر ورفاقه لخلق مجتمع جديد على أسس العدالة والحرية والمساواة، ومواكبة منجزات العصر الحديث في كل الميادين، فكان لا بد من أن تكون الرؤية المتعلقة بالدين متوافقة مع تحديات المرحلة وتطورات العصر، وشروط التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية

---

(١) الميثاق، ص ٢٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٦ ـ ١٧ و ١٩.

والثقافية للبلاد، بعد أن دخلت الثورة في معركة لإثبات الذات داخلياً وعربياً ودولياً، في بيئة محلية وإقليمية يلعب الدين فيها دوراً أساسياً. فالموقف من المسألة الدينية لم يكن فقط موقفاً من عقائد وتقاليد وشرائع متجذرة في أنسجة المجتمع المصري وبيئته، بل أيضاً موقف من بعض الأنظمة العربية الموجودة، ومن حركة الاستقلال، والتحرر الوطني، ومن الاستعمار، والقومية العربية، والتنمية العربية، والتنمية بكل وجوهها[1].

الرؤية الناصرية للدين ومقوماتها

تقوم الرؤية الناصرية للدين على خصائص أساسية، تجعل منها استراتيجية للدفاع عن الأهداف السياسية والاقتصادية والاجتماعية للثورة، في طليعتها العقلانية الثورية المنفتحة التي تهدف إلى وضع المؤسسة الدينية ورموزها وتعاليمها في خدمة المؤسسة السياسية وأهدافها ومشاريعها التنموية، وترفض الأفكار المتزمتة والتفسيرات الجامدة للدين، وللإسلام بصورة خاصة، كما ترفض احتكار بعض القوى الدينية لحق تفسير الدين بما يتنافى وعمليات التحول الاجتماعي التي تقودها الثورة[2]. ومصطلح الدين في الخطاب الناصري لا يعني ديناً معيناً، وإنما يشمل، كل الأديان وتراثها الحضاري الذي يشكل في رأيه طاقة روحية هائلة تصنع المعجزات في معركة التطوير الوطني، وتساعد في تحقيق آمال الشعب وطموحاته، كما تشكل رادعاً أخلاقياً من أجل الحفاظ على المثل العليا في المجتمع وصيانته من الفساد[3]. ويعني تثوير المفاهيم الدينية اعطاءها أبعاداً علمية لتكون في خدمة المجتمع، وقضاياه الحياتية، والقومية والسياسية، لأن العمل الثوري بالمفهوم الناصري لا بد من أن يكون عملاً علمياً. و«لأن العلم هو السلاح الذي يحقق النصر

---

(١) عبد العاطي محمد أحمد: مرجع سابق، ص ١٣٨.

(٢) رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، ص ٧٠.

(٣) رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، ص ٦٩. أيضاً الميثاق، ص ١٣٠.

الثوري»[١]. نجد صورة عن هذا المفهوم في كتاب «فلسفة الثورة»، عندما يتحدث عبد الناصر عن معنى الحج في الإسلام فيقول: «يجب أن تتغير نظرتنا إلى الحج. لا يجب أن يصبح الذهاب إلى الكعبة تذكرة إلى دخول الجنة بعد عمر مديد، أو محاولة ساذجة لشراء الغفران بعد حياة حافلة. يجب أن تكون للحج قوة سياسية ضخمة، لا بوصفه مراسم وتقاليد تضع صوراً طريفة لقراء الصحف، وإنما بوصفه مؤتمراً سياسياً دورياً يجتمع فيه كل قادة الدول الإسلامية ورجال الرأي فيها، وعلماؤها في كافة أنحاء المعرفة، وكتابها، وملوك الصناعة فيها، وتجارها، وشبابها ليضعوا في هذا البرلمان الإسلامي العالمي خطوطاً عريضة لسياسة بلادهم وتعاونها معاً، حتى يحين موعد اجتماعهم من جديد بعد عام»[٢]. هذه هي الحكمة من الحج كما فهمها عبد الناصر. كانت هذه الرؤية الثورية للدين في صلب تفكير عبد الناصر قبل الثورة، وهي التي قادته في فترة من الفترات إلى التفكير ليس فقط باغتيال رأس السلطة السياسية القديمة في مصر (الملك فاروق)، بل أيضاً باغتيال بعض «الرؤوس الرجعية» في المؤسسة الدينية من المشايخ «الذين كانوا يعبثون بمقدساتنا»[٣].

كان عبد الناصر يدرك أن المؤسسة الدينية الإسلامية التقليدية بمفاهيمها الرجعية للدين ومبادئه، قد لعبت دوراً سلبياً في عملية تطور المجتمع المصري، وكانت إحدى معوقات هذا التطور. وكان يدرك أيضاً أن أسباب فشل التيارات والأفكار العلمانية والتقدمية التي وصلت إلى أرض مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين ترجع إلى أن درجة التطور الاقتصادي والثقافي والاجتماعي التي كانت عليها مصر يومئذ، لم تكن تؤهلها لتقبل مثل تلك الأفكار. فقد «كانت أرواحنا ما زالت تعيش في آثار القرن الثالث عشر، وإن

---

(١) الميثاق، ص ١٢٧ و ١٢٨.

(٢) جمال عبد الناصر: فلسفة الثورة، منشورات اتحاد طلاب جامعة بيروت العربية، د. ت.، ص ٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٥.

سرت في نواحيها المختلفة مظاهر القرن التاسع عشر ثم القرن العشرين، وكانت عقولنا تحاول أن تلحق بقافلة البشرية المتقدمة التي تخلفنا عنها خمسة قرون أو يزيد، وكان الشوط مضنياً، والسباق مروعاً مخيفاً»[1].

كان المجتمع المصري بحاجة إلى إعادة نظر جذرية في كل مفاهيمه لكي يصبح جزءاً من تلك القافلة، وكان هذا هو دور الثورة. إن المفهوم العلماني الثوري للدين هو الذي قاد عبد الناصر إلى الصدام مع حركة الإخوان المسلمين، وإلى إصلاح الأزهر وتحويله إلى جامعة تدرس إلى جانب الشريعة وأصول الدين، معظم الاختصاصات العلمية الحديثة، وإلى وضع الدين ومؤسساته في خدمة القضايا السياسية والمشاريع التنموية للدولة، وإلى إلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية القبطية، وإحالة ما كان يختص بها من القضايا إلى المحاكم المدنية.

الخاصية الثانية: إن الدين جزء من عملية التنمية الشاملة والتغير الاجتماعي، يتأثر بنفس تحدياتها، ويخضع لنفس شروطها، خاصة في المجتمعات ذات الثقافة التقليدية كالمجتمع العربي. وهذا التغيير لا يحدث في العقيدة وعناصرها الإلهية، بل في مفاهيمها واجتهاداتها التي يصوغها العقل البشري.

أدت هذه الرؤية إلى إخضاع قيم الدين (الإسلامي) ومؤسساته لمخططات الدولة وأهدافها في شتى المجالات[2]، واستخدامه من قبل عبد الناصر كسلاح لمحاربة أعداء الثورة في الداخل والخارج الذين حاولوا إجهاضها والقضاء عليها. فقد أدرك حجم مشكلات التنمية ومعوقاتها الاقتصادية والسياسية الداخلية والخارجية، كما أدرك قيمة الدور الذي يلعبه التخطيط والتأميم والتعبئة السياسية للجماهير في معالجة تلك المعوقات، وفي محاربة أعداء الثورة بخلق تيار شعبي للدفاع عنها، خاصة بين تلك القطاعات

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٤٧.

(٢) عبد العاطي محمد أحمد: الدين في فكر عبد الناصر، ص ١٤١.

والفئات الاجتماعية التي حرمت في السابق من فرص النمو والتقدم، والتي يلعب الدين دوراً كبيراً في توجهاتها العاطفية والفكرية.

انطلق عبد الناصر في عملية التعبئة السياسية على مستوى الأزمات الداخلية (أزمة الإخوان المسلمين عامي ١٩٥٤ و ١٩٦٥، وأزمة التنمية الاجتماعية بدءاً من عام ١٩٦٠) من قناعات مفادها أن كل رسالات السماء كانت في جوهرها ثورات انسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته، وأن واجب المفكرين الدينيين الأكبر هو الاحتفاظ للدين بجوهر رسالته، وأن هذا الجوهر لا يتصادم مع حقائق الحياة، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية. «إن جوهر الأديان يؤكد على حق الإنسان في الحياة الكريمة وفي الحرية، بل إن أساس الثواب والعقاب في الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان. إن كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختباره الحر، ولا يرضى الدين بطبقية تورث عقاب الفكر والجهل والمرض لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم، إن الله ـ جلت حكمته ـ وضع الفرصة المتكافئة أمام البشر أساساً للعمل في الدنيا وللحساب في الآخرة»[1]. فالهدف الحقيقي للأديان في الخطاب الناصري هو نشر مبادىء الحرية والعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص في المجتمع باعتبارها مبادىء إلهية سامية هدفها النهائي العدل الاجتماعي ونشر السعادة بين البشر، وعلى رجال الفكر الديني مهمة مقدسة، وهي الاحتفاظ بهذه المعاني للأديان، وبجوهر رسالاتها السماوية حتى يكون الدين كما أراده الله، في خدمة تطور الإنسان وقضاياه الحياتية وليس العكس. وهذا بالضبط الدور الذي يعطيه العلمانيون والعقلانيون للدين ورجاله في الدولة الحديثة.

لم يستخدم عبد الناصر مثل هذا الدور التعبوي للدين ورموزه إلا في الأزمات السياسية الحادة التي كانت تهدد وجوده في السلطة ووجود الثورة ذاتها. استخدمه بهذا المعنى في صراعه مع الإخوان والماركسيين، وضد سياسة

---

(١) الميثاق، ص ١٠٩.

الأحلاف العسكرية في الشرق الأوسط، وخلال العدوان الثلاثي عام ٥٦، وضد أعداء التطبيق الاشتراكي ومشاريع التنمية والتغيرات الاجتماعية، وفي حروب الاستنزاف في اليمن وعلى ضفاف قناة السويس بعد حرب ١٩٦٧، وفي خلافاته مع بعض الدول العربية ذات الأنظمة التقليدية، وفي قضيتي الحلف الإسلامي، والصراع العربي - الإسرائيلي[١].

الخاصية الثالثة: هي القول بدور مؤثر للإسلام في تعاون العالم الإسلامي وتضامنه في الأهداف السياسية الاجتماعية. والملاحظ أن عبد الناصر لا يستخدم تعبير «الوحدة» مع العالم الإسلامي بل كلمتي تعاون وتضامن، ولم يرد تعبير «الوحدة الإسلامية» في الخطاب الناصري سوى مرة واحدة عندما خاطب مجموعة من الضباط المصريين عام ١٩٥٥ قائلاً: «إنما أرى فيكم - الجنود - وحدة قومية، بل أرى أيضاً وحدة عربية، بل أرى أيضاً وحدة إسلامية، بل أرى أيضاً وحدة إسلامية افريقية»[٢].

وعندما تحدث في كتابه «فلسفة الثورة» عن نظرته إلى العالم الإسلامي، لم يذكر كلمة «وحدة» بالمعنى السياسي اطلاقاً، بل استعمل كلمة «تعاون»، مع الاحتفاظ بالولاء القومي والوطني لكل مسلم «.. حين أسرح بخيالي إلى هذه المئات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة، أخرج بإحساس كبير بالإمكانيات الهائلة التي يمكن أن يحققها التعاون بين هؤلاء المسلمين جميعاً، تعاون لا يخرج عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية بالطبع، ولكن يكفل لهم ولإخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة»[٣]. وعندمات يتحدث في الباب العاشر من الميثاق عن السياسة الخارجية لمصر، يركز على الروابط القومية مع العرب ويرصد بضع كلمات فقط للحديث عن الروابط الروحية مع العالم الإسلامي:

---

(١) انظر تحليلاً مفصلاً لهذه القضايا في كتاب رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، الفصل الثاني، ص ٦٢ - ١١٥.
(٢) نقلاً عن المرجع السابق، ص ٧٠.
(٣) فلسفة الثورة، ص ٧٧.

«إن شعبنا شعب عربي، ومصيره يرتبط بوحدة مصير الأمة العربية»، فهو «يؤمن بوحدة عربية، وبجامعة افريقية، وبتضامن آسيوي افريقي، وبتجمع من أجل السلام بين الذين ترتبط مصالحهم به، ويؤمن برباط روحي وثيق يشده إلى العالم الإسلامي»[1]

الخاصية الرابعة: عدم الربط بين العقيدة الدينية والايديولوجيا السياسية لأن الدين بذاته لا يشكل ايديولوجيا سياسية، بل يصلح ليكون دعامة لهذه الايديولوجيا. فعبد الناصر يقبل بوجود وظيفة سياسية للفكر الديني، يقوم هو بتوجيهها لدعم سياسته العامة، والمساعدة في تحقيق التعبئة السياسية، لكنه يرفض أن يتحول الفكر الديني إلى حركة سياسية منظمة كما هو شأن الإخوان المسلمين، لأن الدين في نظره يتصل بموضوع أشمل وأعمق، هو القيم الروحية. والفرق كبير بين التأكيد على دور القيم الروحية في المجتمع، وبين تطبيق الإسلام كدين ودنيا معاً. فالقيم الروحية تتعلق بالأخلاق العامة، وبالقيم الثقافية الدينية وغير الدينية التي تحفظ للمواطنين استقرارهم النفسي والأخلاقي، وسلامة حسهم السياسي، وتشيع بينهم شعور الأمل بالمستقبل[2].

إن اعتراض عبد الناصر هنا ليس على الإسلام كعقيدة، وإنما كسلوك ورابط سياسي تمارسه بعض الجمعيات والأحزاب بحيث تمزج الدين بالسياسة. وعندما أراد أن يحدد دور الإسلام في مجتمع الثورة، وضعه في سياق التراث العام للمجتمع المصري، وأخذ منه ما يؤيد نظرياته في الاشتراكية العلمية، ومشاريع التنمية والتحول الاجتماعي، وفي عملية التعبئة السياسية للجماهير الداعمة لهذه النظريات والمشاريع، لأن ذلك في رأيه هو الدور السياسي للدين، ويجب أن لا يتعداه. وبسبب هذا الدور وقع الخلاف والصدام بينه وبين الإخوان المسلمين، أكبر التنظيمات الإسلامية السياسية في العالم المعاصر.

---

(١) الميثاق، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٢) عبد العاطي محمد أحمد: الدين في فكر عبد الناصر، ص ١٤٢ - ١٤٣.

حقيقة الصراع مع الاخوان المسلمين

يعتقد الإخوان المسلمون أن الإسلام هو الايديولوجيا الوحيدة المتكاملة التي في نطاقها فقط يستطيع المسلمون إنشاء مجتمع نموذجي متطور، وأنه لا بد من الوصول إلى السلطة لتطبيق هذه الايديولوجيا تطبيقاً عملياً. لكن جمال عبد الناصر كان يرفض مثل هذا التصور، ويرى أن عملية بناء الدولة الحديثة لا يمكن أن تتم إلا استناداً على الديموقراطية وعلى العلم والتكنولوجيا(١)، وبالتالي يجب إخضاع الدين ومؤسساته لإشراف السلطة السياسية من أجل الأهداف الوطنية والتنموية للدولة. وبسبب هذا التناقض الحاد بين الموقفين وقع الصدام والصراع. وعلى الرغم من أن عبد الناصر حاول في بداية الثورة أن يبقي على علاقات طيبة مع الاخوان لاكتساب شعبيتهم الكبيرة، إلا أن رفضهم الاشتراك في أول حكومة للثورة، واشتراطهم على رجالات هذه الثورة عدم اصدار أي قرار إلا بعد مشورتهم، ثم الكراهية التي كان حسن الهضيبي يكنها لعبد الناصر شخصياً، جعل العلاقات بين الطرفين تتسم بالتوتر وعدم الثقة(٢). وعندما صدر قانون تنظيم الأحزاب السياسية رقم ١٧٩ لعام ١٩٥٢ الذي نص في الفقرة الثانية من مادته الأولى أن «يعتبر حزباً سياسياً الجمعية أو الجماعة التي تقوم على محض أغراض علمية أو اجتماعية أو ثقافية أو دينية»، كان ذلك يعني أن على الإخوان الاختيار بين كونهم حزباً سياسياً، أو جمعية دينية اجتماعية. وعلى الرغم من تظاهرهم بقبول حل وسط يقضي بفصل العمل الديني عن العمل السياسي، إلا أنهم في حقيقة الأمر ظلوا مصرين على الاستمرار بالعمل السياسي، لأنهم لا يفرقون بين الدين والدولة، ثم قادهم ذلك إلى بدء معركة مكشوفة مع عبد الناصر في محاولة للإطاحة به أو قتله. وقد شهد عام ١٩٥٣ أربعة تطورات هامة تمثل أوجه الصراع بين الجانبين، وهي: مباحثات الإخوان مع الإنكليز لحل القضية الوطنية، وتغلغل الإخوان

---

(١) بيان ٣٠ مارس، نشر اتحاد طلاب جامعة بيروت العربية، د.ت.، ص ١٢ و ١٣.

(٢) Richard Mitchell, The Society of Muslim Brothers, Oxford University Press, London 1969. P.108.

داخل الجيش، واتصالهم الوثيق بمحمد نجيب، ومطالبة عبد الناصر بحل التنظيم السري للإخوان[1]، وهي تطورات شكلت حساسية بالغة بالنسبة لعبد الناصر وأنصاره من الضباط، خاصة وأن مجلس قيادة الثورة كان يواجه يومئذ أخطر المشاكل التي هددته في الصميم، وهي تتعلق بمصير الثورة وقيادتها العسكرية: هل تبقى؟ أم ترجع بضباطها وجنودها إلى الثكنات وتكتفي بخلع الملك فاروق وإعلان الجمهورية، وإعادة النمط الديموقراطي الليبرالي الذي كان سائداً قبل الثورة؟[2].

كان محمد نجيب والإخوان في صف من يريدون إنهاء الحركة العسكرية، وعودة الحياة الليبرالية السابقة. وكان على عبد الناصر ومؤيديه الذين كانوا على اطلاع كامل على مجريات الأمور وخفاياها، أن يتحركوا بسرعة لحسم الموقف من أجل استمرار الثورة وحمايتها، فقرر حل جماعة الإخوان باعتبارهم حزباً سياسياً يطبق عليهم قانون حل الأحزاب، وطلب من محمد نجيب الاستقالة (٢٧ شباط/ فبراير ١٩٥٣)، مما أدى إلى أزمة مارس/ آذار ١٩٥٤ التي لعب الإخوان دوراً تحريضياً كبيراً في المظاهرات وحركات الاحتجاج التي طالبت بعودة محمد نجيب، وانتقدت بشدة اتجاه الثورة، وطالبت بإعادة الحياة الديموقراطية. وبعد شهر واحد استطاع عبد الناصر أن يتفاهم مع الإخوان ويستميلهم إلى جانبه، بعد أن سمح بقيام الأحزاب وحل مجلس الثورة (قرارات ٢٥ مارس/ آذار)، وأطلق سراح حسن الهضيبي وجماعته من السجون. ووقعت إثر ذلك اضطرابات خطيرة انتهت لصالح عبد الناصر بعد تدخل العمال إلى جانب بقاء الثورة وزعيمها، وكسب قوة الإخوان الشعبية إلى صفه في أصعب مرحلة من مراحل حياته السياسية[3]. ولكن هذا الوفاق انقلب عداوة ضارية بعد محاولة الإخوان اغتيال عبد الناصر

---

(١) عبد العظيم رمضان: عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤، مكتبة روز اليوسف، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٢٧ ـ ١٤٥.

(٢) عبد العاطي محمد أحمد: الدين في فكر عبد الناصر، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٤٦.

في الإسكندرية في اكتوبر/ تشرين الأول ١٩٥٤، فأخذ عبد الناصر يهاجمهم بعنف، ويندد بدورهم الوطني، وبمحاولتهم فرض وصاية على الثورة باسم الدين والإسلام. «إنهم يعارضون النظام الحاضر ويقولون إن الإسلام غايتنا، لا بل الحكم غايتهم، وليس الدين عندهم إلا وسيلة للوصول إلى الغرض، وهو الحكم»(١). ولكن الإخوان ظلوا يعملون في الخفاء لنفس الهدف، أي للإطاحة بعبد الناصر ونظام الثورة، واستغلال فترات الأزمات للتحرك في هذا الاتجاه. وهو ما فعلوه في أواسط الستينات عندما حاولوا الإطاحة بعبد الناصر في ظل ظروف داخلية واقليمية عصيبة. فقد كانت خطوات التحول الاشتراكي في مصر تسير على قدم وساق، وكان عبد الناصر قد تقرب من اليسار داخلياً وخارجياً، مما أدى إلى استثارة بقايا القوى التقليدية المحافظة التي هبّت للتصدي للقوانين الاشتراكية. وتوافق ذلك مع ازدياد حدة الصراع بين اتجاهات الثورة وسياسة حلف بغداد، وبعض الأنظمة العربية المرتبطة بالإسلام كأساس لشرعيتها، وتطورات حرب اليمن التي كان الإخوان يحاولون من خلالها تأليب الرأي العام الشعبي والعسكري ضد عبد الناصر ونظامه(٢). ثم جاءت حرب عام ١٩٦٧ ونتائجها المدمرة فكانت من أقسى الضربات التي تلقاها عبد الناصر وثورته ونظامه، بل كانت الضربة القاضية التي صرعت النظام الناصري برمته، وأفسحت في المجال لعمل القوى المضادة من جديد، بما فيها الاتجاهات الدينية الإسلامية الراديكالية تحت أسماء ووجوه مختلفة. وبدأت منذئذ مرحلة جديدة من الصراع بين التيارين الديني والعلماني في المجتمع العربي المعاصر.

تطرح خصائص الرؤية الناصرية للدين وصراعه مع الإخوان بعض الأسئلة الجوهرية: هل كان عبد الناصر علمانياً؟ وبأي معنى؟ وما هو موقفه

---

(١) مجموعة خطب جمال عبد الناصر: القسم الأول، وزارة الإرشاد، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة، د.ت.، ص ٨٩.

(٢) مجموعة خطب جمال عبد الناصر: القسم الخامس، وزارة الإرشاد، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة، د.ت.، ص ٤٠٣ و ٥٠٣.

الحقيقي من المؤسسة الدينية في مشروعه لإقامة دولة عصرية في مصر؟ وكيف عالج تلك الاشكالية المزمنة في الفكر السياسي الإسلامي بين الدين والدولة؟

لم يكن عبد الناصر علمانياً بالمعنى الذي يفصل فصلاً قاطعاً بين الدين والدولة كما فعل محمد علي ومصطفى أتاتورك، بل بالمعنى الذي يعتمد العلم والتكنولوجيا في بناء الدولة، وينظر إلى الدين كمعطى ثقافي اجتماعي هام يجب وضعه في خدمة الشعب وقضاياه التنموية والحياتية بدلاً من أن يكون أفيوناً لهذا الشعب وسبباً من أسباب تخلفه. ويرتبط الدين بهذا المعنى بأحداث التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ويصبح جزءاً من حركة التطور الاجتماعي والسياسي بدلاً من أن تهدم أركانه أو يلغى من الخارطة الاجتماعية والثقافية للمجتمع. إن هذا الفهم للدين يجعل «المواطنة» الرابط الأساسي بين أفراد الشعب الواحد وليس انتماؤهم الديني، كما يسهم في عملية تسييس الجماهير بأن يجعل الأفراد أكثر التصاقاً بما يجري من أحداث سياسية في البلاد واتخاذ موقف منها، والمشاركة في صنعها. إن الدين في المجتمعات المتخلفة، حيث تسود الأمية بمختلف أنماطها، يمتلك شعبية ضخمة تمكنه من أن يكون عنصراً فعالاً في عملية التعبئة السياسية، ودعامة ايديولوجية كبيرة لأي نظام حكم تقدمي إذا ما أعيدت صياغة معتقداته بطريقة علمية ثورية[1]. والثورة في الخطاب الناصري لا بد من أن تكون عملاً علمياً من أجل بناء المستقبل، لأن العلم هو السلاح الحقيقي للإرادة الثورية «وإلا كانت مجرد انفجار عصبي تنفس به الأمة عن كبتها الطويل دون أن تغير من مواقعها شيئاً»[2]. بهذا الفهم للعمل الثوري يقيم عبد الناصر أهم تجربتين في تاريخ مصر الحديث: تجربة محمد علي، وثورة ١٩١٩، وما حدث في الفترة الفاصلة بينهما من تطورات. فهو يثني على محمد علي باعتباره رائد نشوء الدولة المصرية الحديثة، أي الدولة التي اعتمدت العلم أساساً لها، كما يثني على البعثات العلمية التي أرسلها إلى أوروبا وما حملته معها من الزاد

---

(١) راجع، عبد العاطي محمد أحمد، الدين في فكر عبد الناصر، مرجع سابق، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢) عبد الناصر: الميثاق، ص ١٢٧

العلمي الذي شكل البنية التحتية للفكر العلمي المصري الحديث، وأدت إلى ذلك الغليان الفكري الذي عاشته مصر بين ثورة عرابي وثورة ١٩١٩ والذي كانت أفكار الشيخ محمد عبده، وقاسم أمين، والحركة العلمانية، ولطفي السيد من معالمه البارزة. أما أسباب سقوط تجربة محمد علي فيردها عبد الناصر إلى سببين رئيسيين، الأول: عدم إيمان محمد علي بقيمة الشعب المصري وحقه في الحرية والعدالة والمساواة، رغم أن الطهطاوي كان يشير بإعجاب إلى هذه الحقوق التي اكتسبها الفرنسيون منذ ثورة ١٧٨٩، والسبب الثاني المغامرات العسكرية العقيمة التي قام بها محمد علي لتحقيق طموحاته، دون أن يحسب لمصالح الشعب أي حساب، مما أوقع «اليقظة المصرية» في نكسة فتحت أبواب مصر للتدخل الاستعماري، والاحتكارات المالية والدولية التي استنزفت ثرواتها الوطنية[1]. وإذا كانت ثورة عرابي ردة فعل للتغلب على تلك النكسة ونتائجها، فإن ثورة ١٩١٩ الليبرالية لم تحقق بدورها الآمال التي عقدت عليها. والسبب كما يقول عبد الناصر هو اغفال قياداتها الثورية مطالب التغير الاجتماعي والاقتصادي، وعجزها عن تحديد الشخصية الوطنية المصرية ومدى ارتباطها بالقومية العربية، وعدم تنبهها إلى خطورة وعد بلفور الذي أنشأ إسرائيل لتكون فاصلاً يمزق امتداد الأرض العربية وقاعدة لتهديدها، ثم عجز تلك القيادات عن الملاءمة بين أساليب نضالها والأساليب التي واجه الاستعمار بها ثورات الشعوب في ذلك الوقت[2].

واضح من هذا الكلام أن عبد الناصر يقيم تاريخ مصر الحديث من خلال ارتباطه بالفكر العلمي وتطوراته من ناحية، وموقفه من المسألتين الاجتماعية والقومية من ناحية أخرى. وهي الأسس الثلاث التي ارتكز عليها في نظريته لبناء الدولة المصرية العصرية.

إن عملية بناء هذه الدولة في الخطاب الناصري، لا يمكن أن تقوم إلا

---

(١) الميثاق، ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) الميثاق، ص ٣٢ - ٣٣.

استناداً على العلم والتكنولوجيا والديموقراطية[1] لأن التمكن من فروع العلم المختلفة هي الوسيلة الوحيدة للقضاء على التخلف وشروره، والضمان الذي يوفر للأمم والشعوب المتخلفة قوة الاندفاع الضرورية للحاق بمواكب الأمم المتقدمة. فالمشاكل الاقتصادية والاجتماعية الكبرى التي تواجهها مصر والشعب العربي لا يمكن التصدي لها إلا عن طريق الحلول العلمية المتقدمة. من هنا كما يقول عبد الناصر تنبع مسؤوليات الجامعات ومعاهد البحث العلمي في صنع المستقبل، وفي وضع العلم في خدمة المجتمع[2]. بهذا الربط بين العلم وخدمة المجتمع عالج عبد الناصر المسألة الاجتماعية بكل وجوهها، واختار الإشتراكية العلمية كحل حتمي لها منذ عام ١٩٦٢، لإدراكه بأن قضايا التنمية ورفع مستوى المعيشة وتحقيق العدالة التوزيعية وتكافؤ الفرص هي قضايا أساسية تتصدر تطور المجتمع وتخليصه من أمراض التخلف والاستغلال بعد تحقيق الاستقلال السياسي، وتصفية الطبقات السياسية القديمة، وفشل محاولة ترويض البورجوازية الوطنية الكبيرة لتكون تحت إشراف الثورة وتوجهاتها[3].

وقد جاء هذا التحول الجذري في الخطاب الناصري عن النهج الليبرالي الرأسمالي الذي حكم به الليبراليون مصر منذ ثورة ١٩١٩، بعد إدراكه أن التنمية الاقتصادية وزيادة الانتاج على أسس علمية حديثة تمثل المواجهة الأساسية لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر، وأنه يستحيل الانطلاق في عملية التنمية، خصوصاً في جوانبها الاجتماعية، إلا بالقضاء على العلاقات الاقطاعية القائمة منذ قرون، وتحرير التراب الوطني من السيطرة الاستعمارية، والاعتماد على التخطيط والاحصاءات العلمية الدقيقة في وضع برامج التنمية وفقاً لاحتياجات المستقبل. لكن التخطيط كما يقول عبد الناصر

---

(١) بيان ٣٠ مارس، ص ١٢.

(٢) الميثاق، ص ١٢٧ - ١٣٠.

(٣) محمد السعيد ادريس: المقومات الاجتماعية للايديولوجيا الناصرية. مرجع سابق، ص ١١٣.

لا يمكن أن ينجح إلا بسيطرة الشعب على وسائل الانتاج، وعلى موارد المجتمع. والتنمية لا يمكن أن تنجح إلا وفق تخطيط عام يعيد توزيع الدخل القومي بما يحقق العدالة بين طبقات المجتمع، ويزيل الفوارق، ويمنع الاستغلال فيها بينها، كما يمنع تكدس الثروات وانتشار الفقر[1]. فالتخطيط السليم هو الوسيلة الوحيدة التي تضمن استخدام جميع الموارد الوطنية، المادية منها والطبيعية والبشرية، بطريقة عملية وعلمية وإنسانية لكي تحقق الخير لمجموع الشعب، وتوفر له حياة الرفاهية. والتخطيط بهذا المعنى هو خلق علمي منظم يجيب على جميع التحديات التي تواجه المجتمع المصري[2].

إن الحل الاشتراكي العلمي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي كان في رأي عبد الناصر حتمية تاريخية فرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد عبّرت الاشتراكية بقوانينها العلمية عن روح العصر ومثله العليا، حين فتحت بالعلم مناهج أخرى للعمل من أجل التقدم، وحين حققت الحرية الاجتماعية بدعامتيها من الكفاية والعدل، وكرست الفرص المتكافئة أمام كل مواطن ليكون له نصيب عادل من الثروة الوطنية[3].

ويشدد عبد الناصر على مبدأ تكافؤ الفرص ويعتبره حقاً مقدساً لكل مواطن في الدولة، من حيث الرعاية الصحية، والتعليم بكل فروعه، والعمل المناسب، والتأمين ضد الشيخوخة[4]. أما المرأة فهي في الخطاب الناصري، ركن أساس في المجتمع، تتساوى مع الرجل في الحقوق والواجبات. ولا بد لها لكي تعوض عن التخلف الذي أصابها عبر قرون من العزلة والاستغلال،

---

(١) راجع، Amin, Galal, The Egyptian Economy and the Revolution, in, Vatikotis, (Egypt since the Revolution. London, Georges Allen and Unwin LTD, 1968. PP. 48 - 49.

(٢) الميثاق، ص ٧٥.

(٣) الميثاق، ص ٧٠ ـ ٧٢.

(٤) الميثاق، ص ١٠٧.

من أن تكسر الأغلال التي تعوق حركتها الحرة وأن تعطى حقها ليس على المستوى السياسي فقط، بل أيضاً في مجال التعليم والعمل، اسوة بالرجل، وأن يكون لها في الوقت نفسه امتيازات خاصة تتيح لها القيام بوظيفتها الاجتماعية في حفظ كيان الأسرة لتنشئة الأجيال الجديدة. وقد نصت جميع القوانين التي صدرت في عهد عبد الناصر على المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق السياسية، ومنها حق التصويت والترشيح للانتخابات العامة، وشغل المناصب الرسمية في جهاز الدولة على كافة المستويات، وتكريس حقها في تكافؤ الفرص، والمساواة في التعليم والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[1]. كما اقترح بأن تكون الجهود المبذولة لتنظيم الأسرة وضبط حركة السكان معززة بالعلوم الحديثة من أجل إنجاح مشاريع التنمية الاقتصادية ورفع مستوى المعيشة. (الميثاق ص ٨٨) فالتنمية الاقتصادية، شأنها شأن المسألة الاجتماعية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعلوم وتطوراتها. لذلك يؤكد عبد الناصر في «الميثاق» على أن الحل الوحيد لزيادة الانتاج الزراعي هو استعمال أحدث الآلات والوسائل العلمية (ص ٩١)، وأنه عن طريق العلم المنظم تنمى الثروة الحيوانية، وعن طريق التصنيع الحديث والاعتماد على آخر ما توصل إليه العلم في مجال التكنولوجيا يمكن توسيع القاعدة الانتاجية توسيعاً ثورياً حاسماً (ص ٩٥). كما وأن العمل العلمي الصناعي هو القادر وحده على أن يجعل الأرض المصرية تبوح بكل أسرارها، وتفيض بما في باطنها من ثروات طبيعية ومعدنية لخدمة التقدم، (ص ٩٧)، وعلى أن يحرك طاقات التغيير الجذري، اقتصادياً واجتماعياً، للانتقال من مرحلة التخلف، إلى مرحلة التقدم والرخاء (ص ١٠٠).

وبما أن التطور العلمي الحديث للظواهر الاجتماعية يقوم على أساس ترابطها، والتأثير المتبادل فيما بينهما، فلم يعد ممكناً عزل المسألة السياسية في أي مجتمع معاصر عن المسألة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لهذا المجتمع.

---

(١) الميثاق، ص ١٠٨، أيضاً: «سعد الدين ابراهيم، المشروع الاجتماعي لثورة يوليو»، مرجع سابق.

فالديموقراطية مثلاً، وهي من صلب المسألة السياسية، لم يعد ممكناً تناولها بعيداً عن قضية العدل الاجتماعي، أو عن طبيعة النظام الاقتصادي السائد. وقد أدرك عبد الناصر هذه الحقيقة بقوله: «إنه لا معنى للديموقراطية السياسية أو للحرية في صورتها السياسية من غير الديموقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية. إن من الحقائق البديهية التي لا تقبل الجدل أن النظام السياسي في بلد من البلدان ليس إلاّ انعكاساً مباشراً للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه، وتعبيراً دقيقاً للمصالح المتحكمة في هذه الأوضاع الاقتصادية»[1]. وقد أدى هذا الفهم لحقيقة دور الاقتصاد والمصالح المادية في صياغة السلوك البشري، إلى ابتعاد الناصرية عن التفسير الديني للتاريخ والمجتمع، ماضياً وحاضراً، وعن اعتبار الدين أساساً للرابطة السياسية بين أبناء الوطن الواحد، والأمة الواحدة، أو الإشارة إلى أية قيم أو نظم دينية يعوّل عليها في عملية تقدم الأمة العربية وتطورها[2]. فالأديان كلها في الخطاب الناصري، وأخصها الإسلام، ثورات من أجل العدالة والتقدم، وبالتالي فهو يرفض مقولة الذين يصورون تعاليم الإسلام على أنها قيد يشد إلى الماضي، لأن هذه التعاليم كانت في الأساس حافزاً دفع الأمة العربية إلى اقتحام آفاق المستقبل[3]. إن هذه الرؤية التي تعتمد العلم والعقلانية أساساً لمنطلقاتها هي التي جعلت عبد الناصر ينفتح على الحضارة العصرية في الشرق والغرب، ويتعلم من تجاربها، ويدعو إلى التفاعل الخلاق بينها وبين الحضارة العربية، بل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يعتبر هذا التفاعل شرطاً أساسياً لتقدم الأمة العربية ومجابهة تحديات العصر بالعلم الحديث والتخطيط الشامل.

وإذا كان الأصوليون المسلمون يربطون مشروع نهضة العرب والمسلمين بالرجوع إلى نموذج الدولة الإسلامية الأولى التي أسس قواعدها النبي محمد في

---

(١) الميثاق، ص ٥٤.

(٢) مارلين نصر: «القومية والدين في فكر عبد الناصر»، في «سعد الدين ابراهيم وآخرون، مصر والعروبة وثورة يوليو»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٢، ص ٧٨.

(٣) راجع كلمة جمال عبد الناصر في حفل التكريم الذي أقيم لرئيس موريتانيا مختار ولد داده في ٢٧ آذار/ مارس ١٩٦٧، في القاهرة.

المدينة، فإن المشروع الناصري لهذه النهضة يرتبط بالعلوم الحديثة ومنجزاتها، باعتبارها مشروعاً دنيوياً للحاضر والمستقبل، ولا يمكن معالجة قضاياها إلا بتفكير عصري، وعقلانية علمية انسانية[1]. فالايديولوجية الناصرية تركز على البعد الإنساني للعلوم، أي ضرورة وضعها في خدمة الإنسان وقضاياه الحياتية وليس لتدمير هذا الإنسان وحياته[2]. وإذا كان عبد الناصر قد اختار الاشتراكية العلمية كمنهج للتقدم وحل مشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر، فذلك لأنها تقضي على استغلال الإنسان للإنسان، وتشيع الحرية والعدالة، وتكافؤ الفرص بين جميع المواطنين. فجوهر المسألة عنده لم يكن يتعلق بمدى اقترابه أو بعده من الماركسية أوالرأسمالية، بل في الوصول إلى المنهج الصحيح لفهم قضايا المجتمع العربي ومشاكله، وكيفية القضاء على التخلف وأسبابه بوسائل إنسانية تستبعد أساليب العنف والدكتاتورية والنظرة المادية للحياة[3].

من الواضح أن العلم في المفهوم الناصري هو العصب الرئيسي للدولة الحديثة في كل المجالات. وقد شمل هذا المفهوم أيضاً تصوره للقومية العربية، وللأمة العربية، وللوحدة العربية. وعندما قامت الثورة عام ١٩٥٢ كان التيار القومي العلماني قد أصبح حقيقة راسخة في الوجدان العربي، وكان عبد الناصر على صلة بهذا التيار من خلال أفكار ساطع الحصري، وحزب البعث، فكان من الطبيعي أن يقوم تصوره للقومية العربية والأمة العربية والوحدة العربية على أسس علمية لا ترتبط بالدين بأي شكل من الأشكال، وإن كان في بعض الأحيان يستخدم الشعور الديني للدفاع عن القضايا القومية، كما استخدمه في الدفاع عن القضايا الاجتماعية. إلا أنه لا يربط بين

---

(١) راجع: سعد الدين ابراهيم: المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، مرجع سابق، ص ٥١١.

(٢) عبد الناصر: الميثاق، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٣) محمد السعيد ادريس: المقومات الاجتماعية للايديولوجيا الناصرية، مرجع سابق، ص ١١٧.

العروبة والإسلام، أو أي دين آخر كما فعل ميشال عفلق أحد كبار منظري الفكر القومي العربي، حيث قال إن الدين جزء من القومية، مغذياً لها وموضحاً عن أهم نواحيها الروحية والمثالية[1]. إن علاقة الشعب المصري والأمة العربية بالعالم الإسلامي هي في الخطاب الناصري علاقة تعاون وتضامن سياسي وأخوة في العقيدة «دون أن يخرجوا عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية»، بينما علاقة العرب فيما بينهم هي علاقة انتماء واندماج في وحدة عضوية تتعدى نطاق الأفراد والمصالح الآنية[2]. والمرة الوحيدة التي أشار فيها عبد الناصر إلى العلاقة بين الأمة العربية وتراثها الإسلامي وردت في الكلمة التي ألقاها بمناسبة زيارة رئيس موريتانيا مختار ولد داده إلى القاهرة في ٢٧ مارس/ آذار ١٩٦٧ والتي جاء فيها:

«إن الأمة العربية تعتز بتراثها الإسلامي وتعتبره من أعظم مصادر طاقاتها النضالية. وهي في تطلعها إلى التقدم ترفض منطق هؤلاء الذين يريدون تصوير روح الإسلام على أنها قيد يشد إلى الماضي، وهي ترى أن روح الإسلام حافز يدفع إلى اقتحام المستقبل على توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحرية السياسية والحرية الاجتماعية والحرية الثقافية»[3].

الملاحظ في هذا الكلام أن عبد الناصر ينظر إلى التراث الإسلامي نظرة علمية، إذ يعتبره طاقة نضالية تقدمية باتجاه المستقبل، تنسجم تماماً مع مطالب الحرية السياسية والاجتماعية والثقافية للشعوب. وتنعكس هذه النظرة العلمية للقومية العربية والأمة العربية على مفهوم الوحدة العربية التي ترتكز في الخطاب الناصري على عناصر وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الأمل، دون أن يكون للانتماء الديني أي دخل فيها[4].

---

(١) انظر، مارلين نصر: القومية والدين في فكر عبد الناصر، مرجع سابق، ص ٥٣ - ٨١.

(٢) عبد الناصر: فلسفة الثورة، ص ٧٧، أيضاً بيان ٣٠ مارس، ص ١٣.

(٣) انظر، وثائق عبد الناصر ١٩٦٧، مركز الدراسات الاستراتيجية في الأهرام، القاهرة ١٩٧٣، ص ١٣٠.

(٤) عبد الناصر: الميثاق، ص ١٣١.

إن العلاقة الحقيقية التي يقيمها عبد الناصر بين الشعب العربي والدين بشكل عام، والإسلام بشكل خاص، هي علاقة إيمان بالله ورسله، ولا تتعدى هذا النطاق، إذ إنه رفض علناً اعتبار أية عقيدة دينية أساساً للدولة، وعبر عن ذلك بقوله:

«ينظر الإسرائيليون إلى اليهودية لا كعقيدة بل كقومية، وهذا ما يعقد المشكلة. ولست أدري ما الذي يحدث لو أننا قررنا أن نقيم دولتنا على الإسلام، وقرر آخرون أن يعتمدوا دولتهم على المسيحية، وقرر غيرهم أن يعتمدوا دولتهم على البوذية، لسوف تكون هناك في كل مكان أعمال تنم عن التعصب»[1].

وقد شجب عبد الناصر فكرة إقامة الأوطان على أساس الانتماء الديني في تصريح إلى مجلة «تايم» الأمريكية جاء فيه: «لا نستطيع أن نتصور إقامة الأوطان على أساس الديانات، فتصبح هناك أوطان لا يعيش فيها غير المسيحيين، وأوطان لا يعيش فيها غير البوذيين، وهكذا...»[2]. وإذا كان قد ورد في بعض دساتير الدولة المصرية «أن دين الدولة الإسلام» فذلك مراعاة للأوساط الدينية الإسلامية. أما في وثيقة إقامة الدولة القومية العربية الأولى، دولة الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٥٨، فإنه لم يحدد أي دين للدولة انسجاماً مع الاتجاه العلماني الذي أراد عبد الناصر أن يقيم الدولة على أساسه. فالدولة العصرية في تصوره لم تعد مسألة فرد، أو تنظيم سياسي، بل مسألة الدور الحيوي الذي تلعبه العلوم والتكنولوجيا في بناء هذه الدولة[3].

وإذا كان العلم والتكنولوجيا يلعبان في الخطاب الناصري هذا الدور

---

(١) من حديث عبد الناصر إلى رئيس تحرير مجلة «لوس انجلوس تايمز لشؤون الشرق الأوسط» ٣ فبراير/ شباط ١٩٧٠، انظر وثائق عبد الناصر ١٩٦٩ - ١٩٧٠، مرجع سابق، ص ٢٩٥.

(٢) مجلة تايم عدد ١٢ مايو/ أيار ١٩٦٩، انظر وثائق عبد الناصر ١٩٦٩ - ١٩٧٠، ص ١٥٤.

(٣) عبد الناصر: بيان ٣٠ مارس، ص ١٣.

الحيوي في بناء الدولة العصرية، فما هو الموقع الحقيقي للدين ومؤسساته في هذا البناء؟ وهل تغير هذا الموقع بتغير الظروف السياسية العاصفة التي مرت بها مصر خلال الحكم الناصري؟

من الحقائق المعروفة أن فترة الثمانية عشر عاماً من عمر التجربة الناصرية حفلت بتطورات سياسية واجتماعية واقتصادية هامة على الصعيدين الداخلي والخارجي. بعض هذه التطورات أبرزت مواقف عبد الناصر الحقيقية من المؤسسة الدينية وعلاقتها بالسلطة السياسية، وبينت مدى التزامه بالأسس الحديثة للدولة، وحرصه على وضع تلك المؤسسة وتعاليمها في خدمة المصالح السياسية والاقتصادية والتنموية للشعب، ويأتي صراعه مع الإخوان المسلمين، ومحاولة إصلاح الأزهر ثم إلغاؤه المحاكم الشرعية والملية في طليعة هذه المواقف.

كان الإخوان المسلمون من أشد المتحمسين للثورة حين قيامها، واعتبروها ثورتهم[1]. أكدوا على ذلك في البيان الذي أصدروه بعدها بأسبوع، وطالبوا فيه بإقصاء الملك، وبالإصلاح الشامل والجذري لإدارات الدولة ومؤسساتها، وبإلغاء كافة القوانين المقيدة للحريات، وبالقضاء على التفاوت الاقتصادي والاجتماعي، وبتحديد الملكيات الزراعية الكبيرة[2]، وبوضع تشريعات عمالية جديدة تحمي العمال وتبيح تكوين النقابات المهنية، كما طالبوا بتمصير البنك الأهلي و بإلغاء كافة الامتيازات، وبتحويل المساجد إلى مراكز للحياة الاجتماعية والدينية والثقافية[3].

تضع هذه المطالب الإخوان في صف المؤيدين للإصلاحات الاجتماعية وتطويرها، وتجعلهم يتفقون مع الخطاب الناصري في ركن أساسي من أركانه،

---

(١) راجع: روجيه غارودي: الأصوليات المعاصرة، أسبابها ومظاهرها، ترجمة خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ط ١، ص ٧٦ - ٧٧.

(٢) اقترحت الثورة أن يكون الحد الأعلى للملكية مائتي فدان، بينما أصر الإخوان على أن يكون خمسماية فدان.

(٣) عبد العظيم رمضان: عبد الناصر، وأزمة مارس ١٩٥٤، ص ١٠٩ - ١١٠.

هو مفهومه للعدالة الاجتماعية كمساواة وتكافؤ للفرص، وتقريب للفوارق بين الطبقات، ومحاربة الفقر والحرمان، ومنع تكدس الثروات. كما تتفق الرؤيتان في اعتبار العمل حقاً لكل إنسان وركناً أصيلاً في تنمية الثروة وتوزيعها، والحصول على قسط عادل منها، وكذلك اعتبار الملكية الفردية وظيفة اجتماعية تخضع لمتطلبات المصلحة العامة[1]. وعلى الرغم من هذا التلاقي بين الرؤيتين، فإن تناقض أهدافهما ومنطلقاتهما الأساسية يجعل مثل هذا التلاقي محدود المعنى والقيمة. فهما يتناقضان في وضع المسألة الاجتماعية في سياق المشروع العام لبناء الدولة، وفي موقفهما من المسألة السياسية، وحركة التاريخ والتطور، وأسباب تخلف المجتمع العربي وكيفية إنهاضه، وفي نظرتهما إلى المؤسسة الدينية ودورها في بنية الدولة العصرية، وفي طبيعة الرابطة السياسية الأصيلة بين أبناء الوطن الواحد والأمة الواحدة، وما يتفرع عن ذلك من المواقف حول وضع الأقليات، ودور المرأة، والتفاعل مع المجتمعات والثقافات الأخرى خارج المنطقة العربية والإسلامية[2]. لقد حاول الإخوان منذ البداية مصادرة فكر الثورة وإخضاعه لتوجهاتهم. نقرأ ذلك في الحوار الذي جرى بين عبد الناصر وحسن الهضيبي المرشد العام للإخوان غداة نشر بيان تأييد الإخوان للثورة، إذ طلب الهضيبي من عبد الناصر أن تطبق الثورة أحكام القرآن، فكان جواب عبد الناصر أن الثورة قامت حرباً على الظلم والاستبداد السياسي والاجتماعي والاستعمار البريطاني، وهي بذلك ليست إلا تطبيقاً لأحكام القرآن، لكن الهضيبي لم يتحمس لهذا الجواب، وطلب من عبد الناصر أن تصدر الثورة قانوناً يفرض الحجاب ويغلق دور السينما والمسارح، والبارات، فرد عبد الناصر: إنك تطلب مني أموراً لا طاقة لي بها. لكن الهضيبي ظل مصراً على طلبه، فقال عبد الناصر إنه لا يستطيع أن يفرض الحجاب على ابنته التي تذهب إلى كلية الطب سافرة فهل يحاول فرضه

---

(١) سعد الدين ابراهيم: المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، مرجع سابق، ص ٥١١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١٢.

على المجتمع المصري كله ليدخل في معركة مع ٢٥ مليون مصري أو مع نصفهم على الأقل؟. . . وعندما اشترط الهضيبي على عبد الناصر أن تعرض قـرارات الثورة عليـه قبل اصـدارها ليستمـر تأييـد الإخـوان للثـورة، رد عبد الناصر بأن الثورة قامت بدون وصاية أحد عليها، وهي لن تقبل أن توضع تحت أية وصاية. . ولكن هذا لا يمنع من التشاور في السياسة العامة مع المخلصين من أهل الرأي دون التقيد بهيئة من الهيئات[1].

كان هذا الاختلاف في الفكر وفي الرؤية وفي التأكيد على استقلالية الثورة بداية التباعد بين الإخوان ونظام يوليو/ تموز الجديد ممثلاً بعبد الناصر، وأخذ هذا الخلاف يتعمق بمرور الأيام إلى أن وقع الصدام الأول بين الفريقين عام ٥٤، ثم الصدام الثاني عام ١٩٦٥، حين كان عبد الناصر يخوض معركة التحولات الاجتماعية الكبرى والتطبيق الاشتراكي العلمي ومشاريع التنمية على الصعيد الداخلي، ومعركة الوحدة العربية والقومية العربية، والأحلاف العسكرية والسياسية، والتحدي الإسرائيلي على الصعيد الخارجي، وفي هذه الأثناء كان كتاب سيد قطب «معالم في الطريق» قد أصبح المنهج الفكري للاخوان. ومن الأفكار الرئيسة التي تضمنها الكتاب أنه حين تكون الحاكمية العليا في المجتمع لله وحده، متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية «تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبـودية للبشر، وتكون هذه هي الحضارة الإنسانية». ثم إن حقيقـة المعركـة بين المسلمين وخصومهم ليست معركة سياسية، ولا معركة اقتصادية ولا معركة عنصرية. ولو كان شيئاً من هذا لسهل وقفها وسهل حل اشكالها، ولكنها في صميمها معركة عقيدة، «إما كفر أو إيمان، وإما جاهلية أو اسلام». «ثم إن هدف الإسلام لم يكن تحقيق القومية العربية، ولا العدالة الاجتماعية، ولا سيادة الأخلاق. ولو كان الأمر كذلك لحققه الله في طرفة عين، ولكن الهدف هو إقامة مجتمع الإسلام الذي تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقاً حرفياً، وأول هذه الأحكام أن يكون الحكم نفسه لله وليس لأي بشر أو جماعة من البشر،

---

(١) نقلاً عن رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

وأن أي حاكم إنسان، بل أي مسؤول إنسان إنما ينازع الله سلطته، بل إن الشعب نفسه لا يملك حكم نفسه لأن الله هو الذي خلق الشعوب، وهو الذي يحكمها بنفسه»(١).

من الواضح أن فروقاً حادة تباعد بين المنهجين والهدفين، سواء على الصعيد الديني أو الاجتماعي أو السياسي. عبد الناصر يريد بناء دولة عصرية على أساس العلم والتكنولوجيا والديمقراطية والعدل الاجتماعي، والإخوان يريدون إقامة مجتمع الإسلام الذي تطبق فيه أحكام القرآن والشريعة ولو بالعنف والإكراه. ويشكل مضمون «معالم في الطريق» ذروة الهجوم الفكري والتحريض الإخواني ضد الثورة وأهدافها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي أعلنها عبد الناصر في الميثاق لبناء الدولة المصرية الجديدة. وعلى الرغم من أن «معالم في الطريق» قد طبع ووزع وأعيد طبعه عدة مرات بمعرفة عبد الناصر وموافقته، إلا أن الذي قام بالرد «الرسمي» على طروحاته هو الشيخ محمد عبد اللطيف السبكي رئيس لجنة الفتوى بالأزهر، بناء على طلب شيخ الأزهر يومئذ حسن مأمون(٢).

ندد الشيخ السبكي بالأسلوب الاستفزازي للكتاب «الذي يهيج المشاعر الدينية للقارىء»، وهاجم مقولته عن «حاكمية الله» واعتبرها كلمة حق يراد بها باطل، كما هاجم دعوته إلى هدم النظم القائمة، وطرد الحكام، وايجاد مجتمع جديد، ثم التشريع من جديد لهذا المجتمع. وخلص إلى القول بأن سيد قطب إنسان مسرف في التشاؤم، «استباح باسم الدين أن يستفز البسطاء إلى ما يأباه الدين من مطاردة الحكام وإراقة الدماء والقتل بالأبرياء وتخريب العمران وترويع المجتمع وتصديع الأمن وإلهاب الفتن». وقارن السبكي بين دعوة سيد قطب وانجازات الثورة المصرية وما ظفرت به من نجاح باهر في كل مجال من مجالات الحياة، مما يوضح «أن الدعوة الإخوانية دعوة مدسوسة على ثورتنا باسم الغيرة على الدين، وأن الذين تزعموا هذه الدعوة أو استجابوا لها

---

(١) نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧١.

إنما أرادوا بها النهاية بـالوطن والـرجوع بـه إلى الخلف، وتلك هي الفتنة الكبرى»[1].

تكمن أهمية هذا الرد في أنه صادر عن أكبر مؤسسة دينية إسلامية، وأنه الرد الرسمي للنظام السياسي الناصري على المنهج الفكري للإخوان باعتبار أن الأزهر كان يمثل يومئذ إحدى الوسائل التي لجأت إليها الثورة لتأكيد شرعية النظام السياسي والاجتماعي، بعد أن أكد تبعيته لهذا النظام. وقد وعى عبد الناصر ورفاقه حقيقة الدور الديني والسياسي والوطني الذي لعبه الأزهر في التاريخ المصري الحديث، فأرادوا تطوير هذا الدور وجعله قوة ثورية تساند طموحاتهم في عملية بناء المجتمع المصري الجديد، لكنهم اصطدموا بالفكر التقليدي المحافظ لرجالاته الذي تراكم عبر القرون، فكان لا بد من عملية اصلاح جذرية تغير بنيته التعليمية والإدارية ليستطيع مواكبة تطلعات الثورة. فصدر قانون تنظيم الأزهر في ٢٢ حزيران ١٩٧١ لتحقيق هذه الغاية. وقد تمثل مضمون التطوير في تعريف الأزهر بأنه «الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التي تقوم على حفظ التراث العلمي والفكري للأمة العربية، وإظهـار أثر العرب في تطور الإنسانية وتقـدمها» (المـادة ٢٥) وادخل القـانون أشكـالاً وتنظيمات جديدة على الأزهر أهمها:

- المجلس الأعلى للأزهر.
- المجمع العلمي للدراسات الإسلامية.
- جامعة الأزهر.
- إدارة الثقافة والبعوث الإسلامية.
- المعاهد الأزهرية.

ويفصل القانون كيفية إقـامة هـذه الهيئات وطـريقة اداراتهـا واختيار أعضائها وقياداتها وربطها بعملية التنمية والتغيـير الاجتماعي التي يعيشهـا المجتمع المصري (المواد من ٩ ـ ١٠١). وكان لهذا التطور دلالته السياسية

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧١.

الهامة بحيث أكد سيطرة الدولة على إدارة الأزهر وبرامجه الدراسية[1]، مثل تعيين وزير لتصريف شؤون الأوقاف والأزهر، وقصر دور شيخ الأزهر على الشؤون الدينية، وحق رئيس الجمهورية في تعيين شيخ الأزهر، وإزالة الفوارق بين خريجي الأزهر وسائر خريجي الجامعات، وتحقيق قدر مشترك من المعرفة والخبرة بين المتعلمين في الأزهر ومعاهده وبين سائر المتعلمين في الجامعات والمعاهد الأخرى لتحقيق وحدة فكرية ونفسية بين جميع أبناء الوطن. والواقع أن تحقيق مثل هذه الوحدة الفكرية والنفسية بين المصريين كانت هاجس عبد الناصر ليس فقط على الصعيد الجامعي بل أيضاً على صعيد الوحدة الوطنية بين المسلمين والمسيحيين.

وعندما سئل مرة عن موقع الأقباط في السلطة قال «إنني أعتبر نفسي مسؤولاً عن كل رعايا الجمهورية العربية المتحدة بغير تمييز، وحينما كنا نحارب في فلسطين لم تكن رصاصة العدو تفرق بين المسلم والمسيحي من جنودنا، واعتقادي أننا إذا حاسبنا الناس على أساس دينهم فإن ذلك لا يقودنا إلا إلى حرب أهلية، وأنا لا أنظر للمسيحيين هنا أو للمسلمين على أنهم مسيحيون أو مسلمون، وإنما هم في نظري جميعاً مواطنون»[2].

وعندما وضع حجر الأساس للكنيسة المرقسية في يوليو/ تموز ١٩٦٥ بمساهمة من الدولة، صرح «بأن الثورة تنظر إلى العلاقة بين الأديان من منطلق المحبة والإخاء والمساواة، وأنه بتكافؤ الفرص يمكن خلق المواطن القوي الذي لا يعرف للطائفية معنى ولا يحس بها، بل يحس بالوطنية التي يشعر بها الجندي في ميدان القتال». كما أوضح أن المؤسسات المختلفة لا تقيم في البلد تفرقة بين مسيحي ومسلم سواء في التعليم أو العمل[3].

---

(١) نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٩٣ - ١٩٤.

(٢) مجموعة خطب عبد الناصر، القسم الثاني، وزارة الإرشاد، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة، د.ت.، ص ٦٣٨.

(٣) المرجع السابق، القسم الخامس، ص ٣٥٠ - ٣٥٢.

ولما كانت المحاكم الشرعية والمجالس الملّية القبطية تعبر عن مثل هذه التفرقة، قام عبد الناصر بإلغائها بعد نجاح الثورة بوقت قصير (سبتمبر/ أيلول عام ١٩٥٥) وإحالة الدعاوى التي كانت تنظر بها إلى المحاكم الوطنية تأكيداً لمفهوم التكامل القومي لتذويب عدد من المؤسسات التقليدية التي تعوق عملية الوحدة القومية بين أبناء المجتمع المصري. وقد عبر القانون عن ثلاثة توجهات وأهداف وطنية تضمنها التبرير الرسمي لإلغاء تلك المحاكم، وهي: تأكيد سيادة الدولة الوطنية، ووحدة النظام القانوني الكاملة، وإصلاح الأخطاء والعيوب التي لحقت بنظام القضاء[١]. وهذا يعني أن المؤسسة الدينية أخضعت بكاملها لسيادة الدولة. غير أن النظام الناصري توكيداً منه على ربط هذه المؤسسة وتطويرها وطنياً بما يتلاءم وتطور الأوضاع السياسية والاجتماعية، قام باستحداث هيئات دينية جديدة، مثل المؤتمر الإسلامي (١٩٥٤) الذي كان من أهدافه الرئيسية، توثيق العلاقة بين مصر والمنطقة العربية والإسلامية. ثم أنشأ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية عام ١٩٦٠ بهدف التعريف العلمي بالإسلام، وإحياء التراث الإسلامي، فأصدر «موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامي»، وسلسلتين شهريتين هما: «دراسات في الإسلام»، و «كتب إسلامية»، إلى جانب مجلة «منبر الإسلام» الشهرية بلغات العالم الحية. كما أوفد بعثات الوعظ والارشاد وتعليم اللغة العربية وساهم في إنشاء مراكز إسلامية في أماكن متعددة من العالم. وكان من بين لجانه المهمة لجنة «تجديد مبادىء الشريعة الإسلامية». وكان المجلس يخضع لرئيس الجمهورية مباشرة، مما يدل على وظيفته السياسية التي تمثلت في الكتب والمؤلفات الإسلامية والسياسية التي أصدرها، وما عبرت عنه من الأفكار التي تخدم الأهداف التحديثية والثورية للنظام[٢]. وشمل التوجيه السياسي أيضاً أئمة المساجد والبرامج الدينية في الإذاعة والتلفزيون. فأنشئت إذاعة رسمية خاصة بتلاوة القرآن، كما أنشىء العديد من دور النشر لدراسة

---

(١) نقلاً عن رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ص ١٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٦ - ١٧٧.

التراث الإسلامي ونشره، وخصصت الصحف اليومية صفحات أسبوعية خاصة بالدين، وقام مكتب الشؤون الدينية بالاتحاد الاشتراكي العربي بإعداد ونشر البحوث المختلفة عن العلاقة بين الإسلام والاشتراكية من النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والتصدي لمن يستخدمون الدين في نقد التطورات الثورية التي أحدثها النظام الناصري. وكان المكتب يعقد اجتماعات أسبوعية مع أئمة المساجد ورجال الوعظ والإرشاد، ومع المهتمين بالمسائل الدينية من مثقفين وكتاب وأساتذة جامعات ورجال دين مسلمين ومسيحيين لتبيان توافق المفاهيم الاشتراكية مع تعاليم الأديان السماوية، كما قام المكتب بتنظيم المحاضرات وتوزيع النشرات التي تربط بين الدين وقضايا المجتمع بوجه عام.

وقد شاركت وزارة الأوقاف إبان العهد الناصري في بناء كثير من المساجد (١٥٠٧ مساجد) وفي الإشراف الفكري على دور العبادة بحكم تأثيرها المباشر على العقل الجماهيري، فكانت ترسل إليهم نماذج من الخطب الدينية التي تتناول الموضوعات التقليدية كالطهارة، والصلاة والإيمان، إلى جانب الموضوعات التي تتصل بالمعارك السياسية التي تخوضها الثورة وبقضايا التنمية التي يواجهها المجتمع. وأصدرت وزارة الأوقاف أيضاً عدة نشرات تتناول بالشرح العلمي موضوعات دينية كالعدالة الاجتماعية والمساواة وقداسة العمل وتأمين حقوق العمال في الإسلام، وعن الإسلام والعلم، والإسلام والثور[1].

امتد التوجيه السياسي أيضاً ليشمل الطرق الصوفية المنتشرة بكثرة في مصر (٦٧ طريقة تضم حوالي ستة ملايين مواطن)، والتي تتمتع بتأثير كبير على أتباعها وتوجهاتهم الفكرية. وقد قامت العلاقة بين النظام الناصري والطرق الصوفية على مستويين: نظري وعملي، أما النظري فيشير إلى مواقف هذه الطرق من النظام، ومن القضايا الاجتماعية والسياسية الملحة، كالاشتراكية والديموقراطية على الصعيد الداخلي، والقومية العربية والصراع مع

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٧٨ - ١٧٩.

أعداء الثورة على الصعيد الخارجي. وكان التوجه العام للطرق الصوفية هو تأييد النظام السياسي الناصري ودعمه في معظم القضايا الداخلية، وخاصة الاشتراكية، واعتبار عبد الناصر «قائد البعث العربي وموجه تاريخنا، ومحرر الشعب العربي من إسار المواريث الرجعية، ومن قيود الطبقة والاستغلال، وهو الذي وقف ليعلن حق الإنسان في حياة فاضلة وعمل شريف، وفي مجتمع تتكافأ فيه الفرص، وتتساوى فيه الأقدار، وتتعاون فيه الطاقات، مجتمع يسير على تخطيط هادف، وعلى منهج محدد يستهدف التوازن الاقتصادي والعدل الاجتماعي والبعث والانطلاق للقوى الشعبية العاملة»[1]. وتعتبر الطرق الصوفية أن العدل الاجتماعي الذي كانت الثورة تسعى إلى تطبيقه هو جوهر الرسالة الإسلامية، ومفتاح السعادة البشرية.

أما في القضايا الخارجية فقد كانت الدعوة إلى القومية العربية من أهم القضايا التي شغلت القوى الدينية والسياسية في مصر خلال حكم عبد الناصر، وكان للطرق الصوفية... رؤيتها في هذا المجال. وقد كانت تعتبر أن «العروبة التي نادي بها ليست حركة جنس أو لون، إنما حركة بعث لأمة كبرى تحتل أخطر منطقة في الكوكب الأرضي، وتمثل أرضها قلب العالم النابض، وتمثل فوق هذا كله، أرض النبوات والرسالات، أرض الإشعاع الروحي الذي تهفو إليه الإنسانية، وتزود فيه بيقينها وإيمانها. إنها حركة مبادىء تستند إلى مواريث خالدة، وتصور لوناً من الحضارة المؤمنة، وتقدم منهجاً لأمن الإنسانية وسعادتها، وإخوة الانسان وتعاونه مع أبناء البشرية كافة»[2]. ووقفت الطرق الصوفية أيضاً مع عبد الناصر خلال العدوان الثلاثي على مصر ودعت إلى الجهاد المقدس ضد الأعداء. أما على المستوى العملي فقد تمثل في دعم الطرق الصوفية للنظام الناصري في عدة مواقف، خاصة أثناء صدامه مع الإخوان المسلمين، وخلال حرب ١٩٦٧، وكانت معظم مؤتمراتها

---

(١) مجلة «الإسلام والتصوف»، عدد سبتمبر ١٩٦١، نقلاً عن المرجع السابق، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٢) مجلة «الإسلام والتصوف»، عدد ديسمبر ١٩٦٠، نقلاً عن المرجع نفسه، ص ٢٠٦.

وبياناتها تعكس مثل هذا الدعم. وبالمقابل كان للتوجهات العلمية للنظام تأثير فعلي في تطهير الطرق الصوفية من البدع والخرافات التي تتنافى مع الإسلام، وفي محاربة التواكل والسلبية، أو استغلال الشعب باسم الدين. وامتد التوجيه السياسي أيضاً إلى ميدان التعليم وموقع الدين فيه. ظهر ذلك جلياً في تدريس مادتي التربية الدينية والتاريخ، وقد تفاوتت أهميتها ومضمونها وفقاً لتطور النظام السياسي وقضاياه الاجتماعية والسياسية، ووفقاً للمستويات التعليمية. ففي المرحلة الإعدادية كانت التربية الدينية من العوامل الهامة في إعداد الأجيال الجديدة من حيث الإيمان بالله وبالوطن والثورة وبالمجتمع الذي تعيش فيه، وبالقيم الديموقراطية الصحيحة، وبالاشتراكية العلمية، وبضرورة تحقيق العدالة الاجتماعية والتطور الاجتماعي. وفي المرحلة الثانوية تزايد التركيز على المضمون الثوري للدين، والتأكيد على قيم الولاء للوطن والاعتزاز بالتراث الإسلامي.

أما بالنسبة لمادة التاريخ التي كانت تدرس في الصفوف الإعدادية والثانوية تحت عنوان التربية الاجتماعية، فإن مضمونها كان يتركز على قيم الانتماء والاعتزاز بالتراث الإسلامي والهوية القومية العربية، بالإضافة إلى القيم الروحية المتوارثة وربطها بواقع المجتمع العربي والمصري، وبالتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية العامة التي حدثت في هذا المجتمع. والملاحظ في هذا المجال الغياب الكامل للدين أو أي مضمون ديني في مناهج التعليم الجامعية، وقصر الدراسات الدينية على كليات بعينها في جامعة الأزهر بعد تحويله إلى جامعة علمية[1].

ومن المواقف الأخرى التي تبرز تأكيد عبد الناصر على ربط الدين بالتطورات الاجتماعية وتغليب الطابع العلمي على مؤسسات الدولة والمجتمع، وعدم اعترافه بالدين كعنصر أصيل في التطور، رفضه تقرير اللجنة التي كلفت بوضع مسودة الميثاق الوطني، (وكانت بإشراف كمال الدين حسين) بسبب غلبة الطابع الديني عليه. فقد حرص التقرير على اعتبار «شريعة الله»

(١) راجع، رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، ص ٢١٩ و ٢٢١ و ٢٢٨.

الطريق الوحيد لتحقيق العدل والمساواة في المجتمع. وأرجع معظم انجازات الثورة وتنامي الشعور الوطني لدى الشعب، إلى الدين والتمسك بمبادئه. كما بالغ في الدور الذي تلعبه القيم الروحية في حياة الشعب إلى جانب إقراره بأهمية القيم المادية. وعندما تعرّض لقضية تنظيم الأحوال الشخصية ووضع الأسرة، قال إنه «من الواجب أن نعمل دائماً على دعم روابط الأسرة على أساس الدين والأخلاق الوطنية»، وقال عن المرأة ومساواتها بالرجل وحقها في العمل «إن المساواة بين المرأة والرجل في نطاق الدين والشريعة أمر ضروري. . . وعلى المجتمع أن يدعم فرص العلم للمرأة دائماً بما يصون المرأة ويحفظ عليها كرامتها». وعندما تحدث عن الاشتراكية ربط بينها وبين القيم الدينية والأخلاقية فقال «كانت اشتراكيتنا انعكاساً أميناً لكل تاريخنا بما استقر فيه من مبادىء، وما تفاعل فيه من قيم دينية وأخلاقية، ما يجعلها اشتراكية عربية في قيمها وفي حلولها. . . وهي اشتراكية تؤمن بالله وبرسالاته، وبالقيم الدينية والأخلاقية، وأنها تؤمن بالملكية الفردية، وأنها تؤمن بحق الإرث الشرعي. . .»[1].

كان رفض عبد الناصر لمضمون هذا التقرير نابعاً من قناعات راسخة لديه بأن العلم وليس الدين، هو مفتاح التطور والتحديث البنيوي للمجتمعات البشرية ومصدر سعادتها، لكنه مع ذلك لم يغفل الدور الإيجابي للدين، بمفهومه العقلاني الثوري، في دعم عملية التطور الاجتماعي والاقتصادي للشعب، وفي مساندة سياسات الدولة في كفاحها من أجل القضايا الوطنية.

صحيح أن توظيف الدين كعامل أساسي في التوجيه السياسي والاجتماعي لم يجر في الفترة الناصرية على وتيرة واحدة، بل كان يقوى ويضعف وفقاً للظروف والأزمات التي عرفها النظام، إلا أن موقف عبد الناصر لم يكن مكيافيلياً، أي خاضعاً للمصالح الآنية للمجتمع والثورة، يتغير بتغيرها، بل تعبيراً عن امكانية تعايش العلم مع الإيمان الديني في دولة عصرية، وعن ضرورة دمج الدين ومؤسساته في عملية التغير البنيوي

---

(١) راجع، عبد العاطي محمد أحمد: الدين في فكر عبد الناصر، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

للمجتمع وجعله عاملاً مساعداً للعلم وللثورة وللتطور بدلاً من أن يكون عاملاً مضاداً لها. وبذلك يكون عبدُ الناصر قد طرح تصوراً علمياً للمسألة الدينية دون أن يهدم أسسها، بل جعلها مواكبة للعصر وشروط التنمية والتحديث مع الحفاظ على كونها قوة أخلاقية وروحية عظمى في حياة الشعوب، وبالتالي يكون عبد الناصر قد طرح نموذجاً جديداً لمواجهة إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، يقوم على الربط بين الدين وعملية التنمية وقضاياها المختلفة، وإعطائه دوراً حضارياً واجتماعياً، وإكسابه مضموناً سياسياً يتماشى مع طبيعة النضال الثوري التحديثي الذي يقوده[1]. وإذا كان عبد الناصر قد أبدى بعض المرونة في هذه القضية عقب حرب حزيران ١٩٦٧ ونتائجها المدمرة، فإنه ظل حريصاً على اعتبار العلم والتكنولوجيا من الأسس الجوهرية للدولة الحديثة، بالإضافة إلى عنصر جوهري من عناصرها لم يدرك قيمته ودوره إلا بعد فوات الأوان، وهو الديموقراطية وركيزتها الحرية[2]. ولو قيض للتجربة الناصرية أن تستمر لاستطاعت أن تحسم الموقف نهائياً إلى جانب التيار العلماني، مع الاحتفاظ للدين بمفهومه العقلاني المستنير، بموقعه كمنبع للقيم الأخلاقية والمثل العليا للحياة، وكداعم لقضايا التطور والتحرر والتنمية والتحديث. إلا أن سقوط هذه التجربة بسقوط صاحبها، أججت الصراع من جديد بين التيارين العلماني والديني في المجتمع العربي المعاصر، وجعلت التيار العلماني ينكفىء أمام المد الديني الذي تغذيه الاحباطات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الكثيرة التي مني بها الإنسان العربي في تاريخه الحديث والمعاصر، إلى جانب الدعم المادي والمعنوي الضخم الذي تقدمه بعض الجهات لهذا التيار. لكن ذلك لا يعني أن التيار العلماني قد فقد دوره في توجيه المجتمع، بل ما زال تياراً فاعلاً في عمق الفكر العربي ومراكز الإشعاع الثقافي فيه (الجامعات) رغم النكسة التي مني بها، بعد أن أصبح حقيقة من حقائق العصر الثابتة ومن مقوماته الأساسية التي لا يمكن لأي مجتمع أن يقوم ويحيا بدونها.

---

(١) راجع، رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥.

(٢) راجع بيان ٣٠ مارس، ص ١٢.

الفصل العاشر

الانسان العربي ومحنة البحث عن اليقين

«يقولون: «إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو شيخ الإسلام؟
وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنيّة قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره».

الشيخ محمد عبده

نحن الآن على مشارف القرن الواحد والعشرين. الإنسان العربي ما زال يتخبط في أزمات عميقة وإحباطات مريرة على كافة الصعد. الدولة الوطنية التي يتمتع فيها بالحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والرفاهية الاقتصادية لم تتحقق بعد. تفكيره ما يزال أسير طروحات وأسئلة منذ بداية «النهضة

الحديثة» دون أن يجد أجوبة حاسمة عليها، قضية العلاقة بين المؤسسة الدينية ومؤسسة الدولة في طليعتها. وضع شاذ وغريب يعيشه الإنسان العربي بين شعوب العالم. معظم هذه الشعوب تتحرك من أجل المستقبل: تدرس، تخطط، تستغل مواردها، تقوم بثورتها الصناعية والعلمية، تستفيد من تجارب الماضي والحاضر، ومن تجارب بعضها بعضاً، إلا الشعب العربي فهو ما زال محظوراً عليه التفكير الحر في الدين والدنيا رغم أن العالم يعيش حالياً ثورة العلوم المستقبلية، أي التي ستقرر مصير الجنس البشري وأنماط حياته المستقبلية. المحنة التي عاشها ابن رشد منذ ثمانية قرون بسبب آرائه الجريئة وأفكاره العقلانية الحرة وأدت إلى اتهامه بالزندقة وإحراق كتبه في الساحات العامة ما زالت حية وفاعلة في المجتمع العربي المعاصر. كانت تلك المحنة تمثل قمة المواجهة بين تيار عقلاني يريد التفلت من قبضة الفكر اللاهوتي ومقولاته، وتيار لاهوتي جماهيري يريد الاستئثار الأبدي بذلك الفكر وإخضاعه لتوجيهاته ومفاهيمه. نحن الآن في العالم العربي نعيش نتائج انتصار التيار الثاني على التيار الأول، بينما يعيش العالم المتحضر نتائج انتصار التيار الأول على الثاني. المشهد نفسه في محنة ابن رشد وابن حنبل والحلاج وعلي عبد الرازق وطه حسين وغيرهم يتكرر اليوم بأساليب مختلفة. أستاذ جامعي يحرم من ترقية مستحقة له في الجامعة لأنه كتب أبحاثاً تعالج بفكر علمي منفتح قضايا العقيدة ومركزها في النظام الكوني الجديد الذي أنشأه العلم. مفكر آخر يضرب بالرصاص لنفس الأسباب بعد اتهامه بالهرطقة وصدور حرم ديني على كتبه من أكبر مؤسسة دينية إسلامية (الأزهر)[1]. في الجزائر تسيل الدماء لأن المؤسسة الدينية والمؤسسة المدنية لا تعترفان ببعضهما بعضاً، ولم ترسم حدود سلطة كل منهما منذ البداية. عدم حل هذه الإشكالية هو أحد الأسباب الرئيسية للتوترات العميقة التي تعصف اليوم بكل زاوية في زوايا الأرض العربية.

كان من الممكن أن تكون تجربة محمد علي «النموذج النواة» لمثل هذا

(١) الأستاذ هو الدكتور نصر أبو زيد الاستاذ في جامعة القاهرة، والكاتب هو الفرج فودة الذي اغتيل في السنة الماضية بسبب آرائه العلمانية.

الحل لولا سقوطها المبكر، إلا أنها مع ذلك أثبتت حقائق أساسية في هذا المجال لا يمكن تجاهلها، وهي أن فصل عملية التحديث البنيوي للمجتمع العربي عن المؤسسة الدينية أمر ممكن، وأن تلقيح الفكر العربي بالفكر العلمي الحديث يعطي مردوداً كبيراً على جميع الأصعدة، وأن الدولة حين تعيد صياغة نظامها الاقتصادي والاجتماعي والقانوني على أسس علمية حديثة فإن الثقافة الدينية التقليدية تصاب بالوهن، وتضعف أدواتها في الصراع مع الدولة[1].

لم تستطع التيارات الدينية، أوالعلمانية أوالتوفيقية، أن تكوّن مرجعية ثابتة تؤصل للإنسان العربي نظرته إلى الدولة والمجتمع والحياة والمستقبل، مع أن العلمانيين الليبراليين أتيحت لهم فرص الحكم والسلطة طيلة قرن من الزمان. وإذا كانت التجربة الناصرية قد قطعت شوطاً كبيراً في بلورة مشروع عملي لحل تلك الإشكالية انطلاقاً من تثوير الفكر الديني ووضعه في خدمة الإنسان وقضايا المجتمع السياسية والتنموية، فإن سقوط هذه التجربة أعاد إلى الفكر العربي انشطاره الحاد بين التيارات الدينية الأصولية من جهة، والتيارات العلمانية من جهة أخرى. وذهب البعض إلى القول بأن النهضة العربية الحديثة لم تحدث قط، وأن معظم الذين نعتبرهم الطلائع الرئيسية لهذه النهضة قد غلب على تفكيرهم التناقض والقلق والارتباك، وبالتالي لم يقدموا «للأمة» مشروعاً جدياً للنهضة، أو حتى شبه مشروع يمكن تطويره، إذ إن الأسئلة الجوهرية التي طرحت في زمانهم عادت في السبعينات والثمانينات من هذا القرن لتطرح نفسها من جديد، كالبحث في الهوية، والموقف من الآخر سياسياً وحضارياً، وحجاب المرأة وحقوقها، ودورها في المجتمع، وطبيعة السلطة، والمعاصرة والتحديث، ومعنى الأصالة، ودور التراث، وبدايات الشهور القمرية، وعلاقة الإسلام بالسلطة السياسية. مما يعني أن «خطاب النهضة العربية الحديثة» يراوح مكانه منذ ظهوره، ولا يتحرك إلا ضمن فضاء دائري تكراري لا يبرحه.

إنها ظاهرة تدعو إلى التساؤل عما إذا حصل ذلك نتيجة خلل بنيوي في

---

(١) نبيل عبد الفتاح: المصحف والسيف، ص ٣٠.

الفكر الذي صاغ هذا الخطاب، أم أنه نتيجة قصور في الرؤية الحقيقية للواقع تجاه النفس وتجاه الآخرين. لا شك بأن الروّاد الأوائل الذين صاغوا ذلك الخطاب قد تصوروا النهضة تصوراً صحيحاً في شموليته، إذ ربطوها في مراحلها الأولى بالتحرر من السيطرة الأجنبية، وبالوحدة القومية العربية، ثم ربطوها في المرحلة التالية بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكانوا جميعاً ـ السلفيين منهم والليبراليين والاشتراكيين والماركسيين ـ على وعي تام بالدور الذي يجب أن يلعبه الفكر الحر ونشر المعارف العلمية والتعليم الحديث، واعتماد العقلانية في خطاب النهضة وتطورها، لكنهم مع ذلك لم يفطنوا إلى الدور الذي يجب أن يلعبه النقد العقلاني في أية نهضة فكرية، فراحوا يتصورون النهضة ويخططون لها، إما بعقول «أعدت للماضي»، وإما بمفاهيم أنتجتها مجتمعات غير مجتمعاتهم وحاضر غير حاضرهم يتسم بالتطور الدائم والتغير الخلاق. فلم يبذل المجهود الكافي من أجل تعريب هذه المفاهيم وتبيئتها وخلق المناخات اللازمة لنموها وتطورها واستيعابها من قبل المثقفين والجماهير على حد سواء، وجعلها معبره عن واقع مرتجى، وقادرة بالتالي على إمداد العقل العربي بالنظريات الضرورية لتحقيق التغيير وبناء النهضة. لقد كانت جدلية العلاقة بين فكر النهضة وواقع المجتمع العربي مفقودة، ولعل اختلال التوازن في العلاقة بين طموحات هذا الفكر وحقائق الواقع هو الذي أدى إلى التطرف والغلو من طرفي المعادلة أي العلمانيين واللاهوتيين، فلم نعرف أي تراث يجب أن نحيي وأيه يجب أن نهمل، أو ماذا يجب أن نأخذ من الحضارة الحديثة وفكرها وعلومها وماذا يجب أن نطرح. «كان هناك هروب إلى الوراء في شكل محاولة لإعادة إنتاج ماض نسخت معالمه في الواقع المعاش، وكان هناك بالمقابل هروب إلى الأمام من خلال مقولات الفكر العلماني في صياغتها الغربية المحضة دون تمحيص في محتواها أو خلفياتها، ودون أن يكون لها أية جذور في الواقع العربي»[1]. فكان من الطبيعي ألا يستوعب الفكر العربي مضامين الليبرالية أو الاشتراكية قبل أن يعيش هاتين المرحلتين. صحيح أن أفكار الرواد الأوائل للنهضة العربية، العلمانيين منهم واللاهوتيين، «جاءت

(١) محمد عابدي الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص ٧.

على قدر كبير من الجدية والعقلانية المستنيرة، وقدمت طروحات لحل المشاكل الكثيرة التي كانت تتحكم بالمجتمع العربي والإسلامي يومئذ، عبر الكلمة الواعية، والصحافة التنويرية»، إلا أنها لم تقدم مشروعاً نهضوياً أصيلاً، نابعاً من معطيات ذلك المجتمع الحقيقية ومشكلاته الأساسية، وضرورات نهضته الصحيحة، خصوصاً قضايا العدل الاجتماعي، والتنمية، والديموقراطية، والحريات، وحقوق الإنسان، والتقدم العلمي. لقد كان مشروع النهضة العربية في الأساس رد فعل على الاحتكاك الحضاري بالغرب وتحدياته، وليس استجابة لحاجات نابعة من صميم المجتمع العربي. والنهضة الأوروبية التي بدأت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ووصلت إلى أوجها في القرن الثامن عشر كانت نابعة من داخل مجتمعاتها واحتياجاتها، «حتى أن مصطلح Renaissance الذي يعني لغوياً «الميلاد الجديد» لم يظهر باللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر، أي بعد أن أصبحت النهضة حقيقة راسخة بأبعادها العلمية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعسكرية. أما في الفكر العربي فقد أطلق مصطلح «النهضة» على مشروع مستقبل عربي يجب إنجازه من خلال النموذج الأوروبي».

من الواضح أن خللاً بنيوياً أعاق فكر النهضة العربية من تكوين مشروع متكامل لهذه النهضة. وقد أدى ذلك إلى خلل آخر في فهم الذات وفي فهم الآخر. فالعرب ما زالوا حتى اليوم يعانون من قطيعتين أساسيتين مدمرتين: الأولى مع تراثهم العقلاني الابداعي المستنير في العصر الكلاسيكي، والثانية مع منجزات الحداثة الأوروبية ومفاهيمها منذ حوالى القرنين. وقد أدى ذلك إلى فقدانهم أية بنى تحتية على مستوى تحديات العصر، وإلى ترددهم بين النمط الديني والنمط العلماني في اختيار نظمهم السياسية والاجتماعية، وإلى جهلهم حقيقة عدوهم اللدود الغرب: «هل هو ديار حرب وكفر واستعمار وامبريالية وتمييز عنصري كما يصفه المصطلح الموروث، أم أنه موطن العلم والتكنولوجيا والحرية وحقوق الإنسان كما يصفه المصطلح الحديث؟».

لقد وعى رجالات النهضة حقيقة التحولات العميقة التي حدثت في أوروبا والغرب وخطرها على مستقبل العالم المتخلف وخصوصاً العالم

الإسلامي، إلا أنهم لم ينظروا إلى هذا الغرب باعتباره دار حرب وكفر يجب إعلان الجهاد لمحاربته، بل دار علوم ومعارف وأفكار يجب الاستفادة منها لتكوين معرفة جديدة، وقوة جديدة لمواجهة هذا الغرب بالذات (كما فعل محمد علي واليابان وروسيا)، لأن المعادلة الأساسية للعصر الحديث هي من يملك المعرفة يملك القوة. فالخطاب النهضوي العربي في حقيقته خطاب في تحديث العقل العربي، وهذا التحديث كما يقول العلمانيون يفترض المعارف الجديدة، والنقد العقلاني الحر، والعلوم الوضعية أساساً له. من هذا المنطلق كتب طه حسين في الشعر الجاهلي: «ليؤصل العقلانية والبحث العلمي والمنهج التاريخي في الفكر العربي المعاصر. وكتب علي عبد الرازق «الخلافة وأصول الحكم» ليؤصل الديموقراطية في اختيار الحاكم ونظام الحكم، وليحرم الظالمين والمستبدين من التماس المرجعية الدينية لتبرير استمرار الظلم وتقنينه، وكرس اسماعيل مظهر جهده وماله للكتابة عن فلسفة النشوء والارتقاء ونشرها على نطاق شعبي لاعتقاده بأنها تفسر قصة الخلق على أساس علمي»[1]. لم تعط كل هذه الجهود ثمارها المرجوة لأنها لم تأخذ بعدها «الجماهيري» الذي يؤصلها في تربة الواقع، بل ظلت حبيسة نخبة من المثقفين وطلاب الجامعات وأساتذتها. وعندما حاول رجالات السياسة في الكيانات الوطنية المستحدثة إثر الحرب العالمية الأولى إنشاء الأحزاب والبرلمانات والمؤسسات على النمط الأوروبي، كانوا يحاولون التأسيس للديموقراطية كما تمارسها مجتمعات الغرب، دون وعي بأن هذه الديموقراطية كانت ثمرة تطورات فكرية واقتصادية واجتماعية عميقة عاشتها شعوب تلك المجتمعات عدة قرون قبل أن تتبلور في مبادىء وقيم ومؤسسات وأحزاب وفلسفات. إلا أن البورجوازية العربية الحاكمة حاولت نقل هذه الايديولوجية «الجاهزة»، وبتشجيع من الغرب نفسه، لخلق نوع من التناغم والانسجام بين مجتمعاتها والمجتمع الغربي ليسهل التعامل معها، وجذبها إلى النظام الرأسمالي والاستهلاكي العالمي الذي تنتمي إليه مصالح تلك البورجوازية. لكنها عندما اكتشفت أن للديموقراطية أبعاداً

---

(١) انظر مقال غالي شكري في مجلة الوطن العربي، العدد ٢٥٠ تاريخ ١٧ كانون الثاني / يناير ١٩٩٢.

فكرية واقتصادية واجتماعية، وأن لا ديموقراطية مع الاستغلال، ولا حرية مع الجوع والبطالة والتخلف، كان الوقت متأخراً، إذ أن الأنظمة العسكرية بدأت تقلب تلك الديموقراطيات السائدة الواحدة تلو الأخرى، بعد اتهامها بالفشل في تحقيق حلم الوحدة القومية، والحريات السياسية، ومشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والتخلص من التبعية للغرب، وإنقاذ فلسطين من الضياع... «حتى أصبح التغيير مطلباً ملحاً بعد أن تجاوزت المشكلات في عمقها واتساعها مسألة شكل الحكم أو الترتيبات الداخلية للسلطة، إلى أمور تتعلق بالهوية، والوجود، والقدرة على الاستمرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي»...

لم تكن التجربة الناصرية الاشتراكية أفضل حظاً من تجربة الحكم الليبرالي رغم أنها نبعث من الهموم التاريخية والاقتصادية والاجتماعية للشعب العربي المصري، إلا أن الغرب الذي يعتبر إخضاع تطور الشعوب المتخلفة لإشرافه جزءاً من استراتيجيته، لم يكن يريد لهذه التجربة أن تنجح لا على الصعيد القومي، ولا على الصعيد العسكري، ولا على صعيد التحول البنيوي للمجتمع. صحيح أن عوامل ذاتية جوهرية ساهمت في سقوطها، إلا أن الصراع بين العرب والمشروع الإسرائيلي من ناحية، وتيار القومية العربية والوحدة العربية والتحرر الوطني الذي تمثله الثورة الناصرية، بالإضافة إلى راديكاليتها وقربها من منابع النفط، ومرجعيتها لحركة التغيير والتحرر في العالم المتخلف من ناحية أخرى، كانت من العوامل الرئيسية في هزيمتها وسقوطها. وإذا كان هذا السقوط يمثل ضربة قاصمة للتيار العلماني ودوره في قيادة المجتمع العربي، فإنه وجه في الوقت نفسه لطمة قاسية إلى طموحات الأجيال العربية المعاصرة التي رأت حصيلة قرن ونصف من الجهود التحديثية تنهار أمامها دفعة واحدة، وتنهار معها أحلام الوحدة، والديموقراطية، والحريات السياسية، ومشاريع التنمية، وتحرير فلسطين، والتخلص من التبعية الاقتصادية للغرب... مما أوقع تلك الأجيال في محنة البحث عن اليقين، وفي محنة التساؤ ل عن حقيقة ما حدث في الماضي وما يحدث حالياً وما سيحدث في المستقبل، وعمن يتحمل مسؤولية استمرار هذا التخلف والانحطاط

والانحلال في بنية المجتمع العربي، وعما إذا كانت ايديولوجية الحداثة «ومجتمعها النخبوي» من العوائق الرئيسية أمام حركة التغيير المبتغاة، وما هي طريق الخلاص من هذه المحنة التي تزداد عمقاً يوماً بعد يوم؟

لقد وجه بعض أصحاب هذه التساؤلات انتقادات عنيفة إلى النخبة العلمانية التي قادت عملية التغيير منذ بدايتها، واتهمتها بأنها حطمت التكوينات والبنى السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية التقليدية في مجتمعها، وحطمت معها كل التوازنات الاجتماعية والروحية والمادية القائمة دون أن تستطيع صياغة معايير جديدة مكانها تكتسب ولاء الجماعة وشرعيتها وإجماعها، مما أوصلنا إلى ما نحن فيه من التناقضات الاجتماعية المتفجرة، والضياع الروحي المخيف، والأزمة الحضارية المفتوحة، التي من مظاهرها تدهور المناخ الفكري، وتراجع الحوار العقلي البنّاء بين التيارات الفكرية المختلفة، وبروز الظواهر الطائفية، والعشائرية، والمذهبية، والعرقية، وانحطاط الممارسة السياسية بشقيها الرسمي والشعبي إلى نوع من الإرهاب المتبادل، وتحلل علاقات السلطة، وإحلال الفوضى واليأس والقنوط مكان الكلام عن التقدم والتحرر والتنمية. إن الموضوع الرئيسي الذي يشغل فكر المثقفين العرب اليوم هو البحث عن أسباب هذا السقوط المروّع لمشروع النهضة العربية كما فهمه الرواد الأوائل، وعملوا من أجله. ويرتبط هذا البحث بميل واضح نحو مراجعة الذات ونقدها، وإعادة النظر بالمفاهيم والنظم والعقائد التي سادت منذ مطلع النهضة حتى الآن. وقد وجهت معظم سهام النقد إلى التيار العلماني وعقلانيته التي اعتبرها البعض «فتنة الحداثة»، واتهمها بقطع التواصل الثقافي والاجتماعي والسياسي بين فئات المجتمع المختلفة ومثقفيه وحكامه، كما اعتبر الهزيمة التي يعيشها الإنسان العربي المعاصر هزيمة لهذا التيار الذي «دمر» بمنطقه النظري واقعاً تقليدياً معاشاً منذ مئات السنين دون أن يعيد صياغة هذا الواقع وفق تصوراته التحديثية. وحمّل أحد رواد الفكر الديني الإسلامي المعاصر التيار العلماني مسؤولية الانهيار الحاصل، لأنه حاول تطبيق أفكار ومبادىء جاهزة مستوردة من الغرب على المجتمع العربي الذي يختلف اختلافاً جذرياً في تركيبه وعقائده وعاداته وتقاليده الإسلامية عن

المجتمع الغربي، فكان أن دمر أسس المجتمع القائم دون أن يضع له أسساً جديدة ثابتة نابعة من أعماقه، وادعى أيضاً أن العلمانية لا يمكن أن تنجح في بلد إسلامي لأنها مناقضة لطبيعة الإسلام الذي تدين به الشعوب المسلمة، ومناقضة لمفاهيمه وسلوكه وتاريخه، وبالتالي فإن الاتجاه العلماني يعوق انطلاق الأمة بكامل طاقاتها لأنه غريب عنها ودخيل عليها، باعتباره أثراً من آثار الغزو الثقافي الاستعماري لأرض المسلمين. فالإسلام كما يقول هذا الرائد لم يعرف صراعاً بين الدين والعلم، ولا بين الدين والدولة، لأنه يرى الحياة وحدة لا تتجزأ، ويرى الإنسان كياناً واحداً لا ينفصم، ويأبى إلاّ أن يوجه الحياة كلها بأحكامه ووصاياه لأنه شريعة كاملة لهذه الحياة. وإذا ما تجردت الحكومة في المجتمع الإسلامي من السلطة الدينية ومن صبغة الدين، فإن ذلك يعني انقراض سلطة الإسلام بالمرة. ويخلص إلى القول بأن العلمانية لا مبرر لوجودها في هذا المجتمع الذي لا تفريق فيه بين الدين والدنيا أو بين الدين والسياسة(١). ويذهب كاتب إسلامي آخر إلى اعتبار الفكر العلماني «فكر المخططات التلمودية التي رسمتها بروتوكولات حكماء صهيون»، ويربط بين هذا الفكر وهزيمة ١٩٦٧ مدعياً أن الدعوة إلى علمنة الذات العربية بإخراجها من إطار الدين تعود في حقيقتها إلى تلك المخططات، وأن العلمانية لم تكن دعوة علمية خالصة هدفها تحرير الإنسان العربي، وإنما إخراج هذا الإنسان من ذاتيته وقيمه ومزاجه النفسي، وتركيبه الاجتماعي كله لتقذف به في آتون العالمية والأممية(٢).

صحيح أن هذه الأحكام فيها الكثير من التجني والخلط في المفاهيم إلا أنها تعبر عن الانشطار العميق في المجتمع العربي بين الإسلاميين الأصوليين من جهة والعلمانيين من جهة أخرى، والذي أخذ بعداً جماهيرياً منذ السبعينات. مثل هذا الانشطار يمكن أن يكون ظاهرة صحية لو حدث في

---

(١) يوسف القرضاوي: الاسلام والعلمانية وجهاً لوجه، دار الصحوة للنشر، القاهرة ١٩٨٧، ص ٦. و٥٦ - ٦٤.

(٢) أنور الجندي: سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة بيروت، د.ت. ص ١٢ - ١٣.

أجواء ديموقراطية حقيقية، باعتبار أن التعددية الفكرية والسياسية من سمات المجتمعات المتحضرة في عالمنا المعاصر، بل جزءاً من ديموقراطيتها، أما أن يحدث في أجواء مليئة بالهزائم والإحباطات والتشنجات والتأزم النفسي والاقتصادي والاجتماعي، فإن ذلك يعني مشروعاً لحرب أهلية تدمر كل شيء، وما يحدث اليوم في الجزائر ومصر يرمز إليها. . . من هنا ضرورة نقل العلاقة بين التيارين من مستوى السجال والعنف إلى مستوى الحوار العقلي الهادىء والعميق الذي يضع مشروعاً حقيقياً للنهضة لا ينفي أحد فيه الآخر، بل يتفاعل معه ويكمله، ويدرك الجميع الآن الضرورة القصوى لمثل هذا المشروع لانتشال العرب من الهاوية السحيقة التي وقعوا فيها. ولكن كيف يتصور كل من الفريقين مشروع النهضة؟ ومن الذي يضع بنوده؟ ومن الذي ينفذه؟ وكيف سيكون موقع الدين فيه؟.

يجب الاعتراف أولاً أن السمات الأساسية للمجتمع العربي الحاضر هي التخلف السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وبالتالي فإن أي مشروع للنهضة يجب أن يتناول القضايا الكبرى لهذا المجتمع، كالحرية، والتنمية، والديموقراطية، والعدل الاجتماعي، والقضاء على الأمية، وفق معايير الحداثة التي شرحناها في الفصل الأول من هذه الدراسة، ووفق دراسات علمية معمقة يضعها متخصصون، كل في حقله، على ضوء واقع ومعطيات كل بلد عربي، بحيث تتقارب المفاهيم والقيم، وتتوحد الآمال والطموحات، ويصبح مشروع إنجاز الوحدة العربية ضرورة قومية واقتصادية وثقافية واستراتيجية لا بد منها في هذا العالم الذي تتفتت فيه الكيانات وتتوحد وفق النزعات القومية ومصالحها. وإذا كان يجب أن تعطى الحرية وضعاً مميزاً في هذا المشروع فلأننا نستطيع بواسطتها التعبير عن أفكارنا بدون أية عوائق أو ضغوطات، ولأنها تشكل المناخ الصحي الذي تتطور في حيزه شخصية الإنسان وتتفتح أفكاره وتتسع آفاقه. وواقع الحال أننا في مجتمع يسيطر عليه النظام البطريكي الذي يعطي الأب أو الحاكم حق السلطة والتوجيه بحيث يكون رأيه هو النافذ دون أن يكون للآخرين حق إبداء أي رأي معارض لآرائه أو نقدها. ولهذا السبب

فقد الشعب العربي حرية البحث والمناقشة والمشاركة في تقرير مصيره، وأصبح في حالة اغتراب كاملة عن واقعه وعن عالمه الذي يعيش فيه.

وإذا كانت الحرية من المطالب الرئيسية في أي مشروع نهضوي، فإن التنمية هي الطريق الحقيقية إليها. إذ لا حرية مع الجوع، ولا نهضة مع الفكر والجهل والحرمان. والتنمية التي نعنيها يجب أن تتناول كل قطاعات المجتمع الصناعية والتجارية والزراعية والتربوية والتعليمية والصحية والبيئوية ومناهجها وتقنياتها، بحيث يختار خبراؤها النظام الملائم لأوضاع العالم العربي وحاجياته، لأنه من غير الممكن تصور أي تقدم لأي مجتمع وانخراطه في عالم الحداثة بدون مشروعات التنمية الناجحة التي تعتمد في تنفيذها على تقنيات لا يتوافر معظمها إلا في الدول المتقدمة صناعياً، في طليعتها دول الغرب. من هنا تنبع العلاقة العضوية بين تحديث المجتمعات المتخلفة والغرب، وغيره من دول العالم المتقدم. إلا أن المشكلة الكبرى التي تواجهها مشاريع التنمية في العالم العربي، هي تأمين المال اللازم لتنفيذها، وهي مشكلة ليست عصية الحل، إذ إن العالم العربي تتنوع فيه الأقاليم الجغرافية والمناخية، وتتمتع بعض دوله بثروات طبيعية هائلة، بينما يتمتع بعضها الآخر بثروة الأيدي العاملة التقنية المدربة (مصر ولبنان) أو بخصوبة أراضيه الزراعية الشاسعة وثروته الحيوانية والمائية (السودان)، مما يجعل قيام تعاون، بل تكامل بين هذه الدول، أمراً ضرورياً وحيوياً لمواجهة مشكلات التنمية والتطور، خاصة مشكلة اضطراب الأمن الغذائي الذي يهدد العالم العربي بالمجاعة إذا لم يتم تداركه منذ الآن بتهيئة الأراضي اللازمة لإنتاج الحاجات الغذائية الضرورية للأجيال العربية القادمة. إن تحقيق مثل هذا التعاون والتكامل بين الدول العربية عملية ممكنة من خلال حوار ديموقراطي عقلاني بنّاء يجمع بين أهل السلطة والخبرة لمواجهة تحديات الحاضر والمستقبل. وقد كان غياب الديموقراطية الحقيقية جزءاً أساسياً من الأزمة التاريخية التي يعيشها المجتمع العربي منذ عصر محمد علي، وسبباً مباشراً لوقوع حرب الخليج وأزمة الجزائر والإضطرابات في مصر، هذه الأزمة التي طرحت طرحاً جديداً قضية العلاقة بين التيار الإسلامي والديموقراطية بمفهومها الغربي من جهة، وبين العلمانيين

العرب وتطبيقهم لتلك الديموقراطية من جهة أخرى. فقد استطاعت جبهة الانقاذ الإسلامية أن تحسم معركتها مع التيار العلماني الذي حكم الجزائر منذ استقلالها، عن طريق صناديق الاقتراع، وهي الوسيلة العريقة المعتمدة في الديموقراطيات الغربية لحسم الصراعات بين الأحزاب للوصول إلى السلطة. والملفت فيما حصل في الجزائر أن الجيل الذي صوت لجبهة الانقاذ هو الجيل الذي تربى في ظل التوجيه التعليمي والثقافي والإعلامي الغربي، بمن فيهم بعض قادته الذين هم من خريجي الجامعات الفرنسية. وتكمن الأسباب الحقيقية لهذه الظاهرة في فشل العلمانيين في إقامة مجتمع الحرية والعدل والكفاية، وفي تطبيق مشاريع تنموية تنقل المجتمع الجزائري من حالة التخلف إلى حالة التقدم والحداثة، وفي تطبيق أبسط مبادىء الديموقراطية، مثل تعدد الأحزاب، وحرية الرأي والتعبير واحترام حقوق الإنسان. صحيح أن الديموقراطية ليست صمام أمان ضد الأخطاء وسوء الاختيار، لكنها رغم عيوبها، كما قال ونستون تشرشل، تبقى أفضل أنظمة الحكم التي جربتها المجتمعات الإنسانية حتى الآن. ومن المؤسف أن بعض المثقفين العرب من العلمانيين لم يستوعبوا هذه الحقيقة عندما عبروا عن ذعرهم وقلقهم الشديد من انتصار الإسلاميين في الجزائر، وأخذوا يتحدثون عن «أمية» الشعب العربي وجهله بحقائق العصر وتطوراته[1].

والحديث عن الأمية في الوطن العربي يطرح قضية في غاية الخطورة والأهمية يتوقف على معالجتها مصير كل مشروعات التنمية والنهضة في هذا الوطن حاضراً ومستقبلاً. يقول «الطيب الصالح» الخبير لدى الأونسكو لمحو الأمية أن حوالى ٥٠٪ من سكان الوطن العربي البالغ عددهم ٢٣٠ مليون نسمة في عام ١٩٩٠ يجهلون القراءة والكتابة، وهذا يضعهم في أسفل قائمة المجتمعات البشرية المتعلمة، بينما كان سبب تقدم اليابان التكنولوجي هو حلها

---

(١) راجع مقال سعد الدين إبراهيم: المثقفون العرب والديمقراطية في الجزائر، جريدة الحياة عدد ١٠ شباط / فبراير ١٩٩٢. راجع أيضاً حول نفس الموضوع مقال نبيل شبيب: طريق التيار الاسلامي بما يتح إستمرار الخلاف من غير أن يتوقف العطاء، جريدة الحياة عدد ١٣ شباط / فبراير ١٩٩٢.

لمشكلة الأمية منذ القرن التاسع عشر (أي في الفترة ذاتها التي حاول فيها محمد علي إنشاء دولة حديثة) بحيث دخلت القرن العشرين وكان لديها «مجتمع قارىء» أقامت على أساسه قاعدتها العلمية والاقتصادية، وصاغت نموذجها الإنمائي والتكنولوجي، الذي أصبح أحد أعظم النماذج الرائدة في العالم الحديث، والذي كسر احتكار الغرب للنماذج الانمائية الناجحة وجعل «المركزية الغربية» للتطور الحضاري من آثار الماضي.

يستحق النموذج الياباني الدراسة المعمقة من جانب المفكرين العرب المسلمين لأنه استطاع أن ينطلق، كمجتمع شرقي محافظ على قيمه الدينية والاجتماعية ـ من أسس الحضارة الغربية دون أن يفقد خصائصه الذاتية، أو تراثه أو شخصيته، أو يثير أية إشكالية، بالإضافة إلى أنه ليس لليابان أي تاريخ استعماري أو عدواني ضد العرب والمسلمين. لكن ذلك لا يعني تجاهل تجاربنا النهضوية السابقة أو الحكم عليها بالفشل الكلي بل كان لكل تجربة إيجابياتها وسلبياتها، بحيث يمكن طرح السلبيات وتطوير الإيجابيات بما يتناسب مع طبيعة المجتمع العربي، كما فعلت التجربة الناصرية، وهذا التوقف عند تجاربنا الماضية مهم جداً لأننا لا نستطيع البحث في مشروعات المستقبل دون بحث تلك التجارب بكل وقائعها وجهودها للتحرر والتقدم والتغيير والاستفادة منها، إلى جانب الاستفادة من تجارب الشعوب الأخرى. إن «المشروع النهضوي» العربي الذي يتصوره العلمانيون العرب يلتقي في خطوطه العريضة مع أفكار التيارات الإسلامية العقلانية في أن القضية الأولى للإنسان، أي إنسان، في العصر الحديث هي معالجة أسباب شقائه الأرضي بما يحقق له الكفاية والعدل، لأن الإسلام في جوهره، كما يقول الشيخ خالد محمد خالد، نظام اقتصادي اجتماعي عقلاني وديموقراطي هدفه العدالة الاجتماعية، وتحقيق رفاهية الفرد، وسعادته الداخلية. فالإسلام يصبح عنصر قوة في بناء العالم الجديد حين يشترك بمقومات حضارته الغنية في تجذير الملامح الإيجابية لهذا العالم ونبذ الملامح السلبية. صحيح أن هناك إشكالية معقدة ومتفجرة بين التيارين العلماني والديني، لكن ذلك راجع في حقيقته إلى تطرف بعض التيارات التي تفكر خارج فضاء هذا العصر، وخارج منطق التطور التاريخي

للمجتمعات البشرية، وخارج الفهم الصحيح لمبادىء الإسلام وتعاليمه[1].
وقد أشاعت هذه التيارات كما يقول العلمانيون، أجواء من اللاعقلانية والخوف في المجتمع العربي منذ سقوط التجربة الناصرية، واستطاعت أن تستقطب حولها قوة جماهيرية ضخمة تطالب بإعلان الدولة الإسلامية، وتطبيق حدود الشريعة، متجاهلة أن التعددية من خصوصيات المجتمع العربي الإسلامي وتراثه الحضاري، بما يحويه من اثنيات وطوائف ولغات وأجناس مختلفة تجمعها العروبة والإسلام وترفض مرجعية السلطة الواحدة، وتقييد حرية الإنسان وحقوقه تحت شعارات دينية أحادية الجانب تعيد إلى الذاكرة التاريخية صور الانقسامات والتراكمات السلبية بشأن السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي وما دار حولها وبسببها من المعارك والفتن. فالدولة في الأساس ليست أصلاً من الأصول الاعتقادية في الإسلام (السني)، ولا ركنا من أركانه، ولا شعيرة من شعائر عبادته الثوابت، حتى أن الرسول حرص وهو يمارس مهمته كحاكم لدولة الإسلام الأولى أن يميز بين مهمته كرسول معصوم يبلغ رسالة إلهية، وبين مهمته كحاكم يسوس الدولة ويقودها بالشورى والاجتهاد فيما يعرض لهذه الدولة من شؤون الدنيا ومتغيراتها التي لا تستقر على حال[2]. وإذا كان هناك من المثقفين العرب من يعارض قيام حكومة إسلامية، فلخوفه من وصول قوى سياسية للحكم ترفع شعارات إسلامية، لكنها تجهل حقيقة الإسلام ونظامه في الحكم، وتفسر النصوص تفسيراً حرفياً معزولاً عن مقاصد الشريعة وأهدافها الكبرى، وتتصور الشريعة نظاماً مثالياً ثابتاً في تفاصيله كلها ولا يخضع لواقعية الزمان والمكان، وترفض الديموقراطية كنظام سياسي لا يختلف جوهره عن مبدأ الشورى الذي قرره الإسلام وجعله

---

(1) راجع مقال أحمد كمال أبو المجد: من أجل فض الاشتباك حول قضية مغلوطة. جريدة الحياة عدد ٦ مارس / آذار ١٩٥٢.

(2) انظر محمد عمارة: الدولة ليست أصلاً من الأصول الاعتقادية في الاسلام. . . مقال في جريدة الحياة، عدد ١٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠، انظر أيضاً كتابه: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطنة الدينية، ومقال محمد أحمد خلف الله: العروبة والدولة العلمانية مجلة المستقبل العربي، العدد ٥، كانون الثاني/ يناير ١٩٧٩.

الأساس الأول للحكم الصالح، وتعجز عن فهم جوهر الحرية الإنسانية الذي يرفض الوصاية ولو كانت باسم الإسلام نفسه. فالإسلام في حقيقته الكبرى يدعو إلى «الانعتاق من سلطان الناس على الناس»، ويحرص على الكرامة الإنسانية، وعلى حرية الفكر والإبداع والتعبير، ويرفض كل صور الوصايا على الإنسان. والخوف الآن من أن تستبيح تلك القوى هذه الحريات والكرامات، وأن تتصور العلاقة بين المسلمين وغيرهم من البشر وفق مفهوم فقهي قديم قسم العالم إلى دار إسلام ودار حرب[1]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يقول أحد العلمانيين أن أحكام الشريعة الإسلامية، باعتراف الجميع، تمثل في معظمها «مبادىء شديدة العمومية يتعين بذل جهد كبير من أجل ملء تفاصيلها بمضمون صالح للتطبيق في ظروف كل عصر بعينه... وكلما تعقدت أوضاع الحياة ازداد الدور الذي تلعبه هذه التفاصيل أهمية». ولا شك بأن مجتمعنا المعاصر يمثل قمة التعقيد الذي بلغته البشرية عبر تاريخها الطويل نتيجة التقدم العلمي والتكنولوجي المذهل وما ترتب عليه من التغييرات المتلاحقة في ظروف الحياة البشرية، وهي التغييرات التي فرضت علينا مواقف جديدة لم يكن لها نظير في أية فترة تاريخية سابقة. من هنا كان لزاماً على أي مجتمع يريد لنفسه البقاء والاستمرار وسط هذا العالم المتغير والمتجدد أبداً، أن يعرف كيف يتعامل معه، وأن يبذل جهداً بشرياً هائلاً لكي يترجم المبادىء الدينية العامة إلى واقع يمكن تحقيقه في عالم كهذا. وهناك حقيقة كبرى لا يمكن دحضها، وهي أن عملية الحكم السياسي تبقى عملية وليدة العقل في اختيار النصوص الملائمة وتفسيرها بالطريقة التي تؤمن مصالح الحكم، على نحو ما كان يحدث طوال فترات التاريخ الماضي والحاضر. «ففي عصر النبوات وحده كان يجوز الكلام عن حكم إلهي، أما طول التاريخ اللاحق الذي انتهى فيه ظهور الرسل والأنبياء، فإن مهمة الحكم أصبحت بشرية، وستظل بشرية حتى لو كانت الأحكام التي يرجع إليها إلهية»، لأن حركية المجتمع تفرض قوانينها مهما كان حجم المحاظير، وما حدث في باكستان

---

(١) أحمد كمال أبو المجد: تطبيق الشريعة لا يلغي دور المجتمع في سن قوانينه، جريدة الحياة عدد ٦ مارس / آذار ١٩٩٢.

بعجزها عن سن دستور دائم لها على أساس الشريعة الاسلامية مثل حي على ذلك [1]. أما العلاقة بالغرب الذي صنع الحضارة الحديثة، فيجب أن نتفهمها على ضوء حقائق التاريخ والواقع. صحيح أن الغرب «مجتمع عدواني» يجهد للقضاء على وجود «الآخر» وثقافته، ويعتبر التوأمة مستحيلة بين حضارته وغيره من الحضارات[2]، وأن الدعاية الصهيونية والغربية تحاول تصوير العالم الاسلامي على أنه«امبراطورية الشر الجديدة» بعد سقوط الامبراطورية الماركسية التي كان يمثلها الاتحاد السوفياتي السابق، وأن الاسلام هو العدو الوحيد المتبقي للغرب وللحضارة الانسانية الذي يجب إستئصاله، كما صرحت بذلك مارجريت تاتشر رئيسة وزراء بريطانيا السابقة، إلا إن ذلك يجب ألا يحجب عن عقولنا حقيقة جوهرية، وهي أن الحضارات تتوالد من رحم بعضها البعض، وإننا نعيش حالياً ثورة العلوم والتكنولوجيا والمعلومات والاتصالات والحريات التي ستغير الكثير من مفاهيم الإنسان ومرتكزاته المعرفية ومصيره الكوني، والتي ما زال الغرب أخد رموزها الرئيسية، وإن العلوم وتطبيقاتها التكنولوجية في أية حضارة تصبح أثراً حضارياً للانسانية كلها، وباستطاعة أي شعب الاستفادة منها بقدر مواهبه وإمكاناته لاستيعابها ووضعها في خدمة أهدافه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعسكرية، كما حصل في اليابان ويحصل الآن في بعض أقطار جنوب شرقي آسيا. وإذا كان ثمة إشكالية بين التيارين العلماني والديني حول الانتماء والهوية، فإن الانتماء القومي العربي لكل الشعوب العربية هو إنتماء حقيقي لأمة واحدة رغم وجود اثنيات غير عربية في هذه الأمة، وإذا كانت العروبة هوية العرب القومية، فإن الاسلام أحد العناصر الأساسية في الحضارة العربية، وهو لذلك ملك لكل العرب على اختلاف أديانهم وعقائدهم. ويتفق علماء السياسة والاقتصاد والاجتماع على أن حقيقة الصراع القائم حالياً بين التيارات الدينية والعلمانية

---

(1) فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الاسلامية المعاصرة، دار الفكر للدراسات والنشر، ط ٣، القاهرة ١٩٨٨، ص ١١ و١٤٤.

(2) راجع بهذا الصدد آراء ليفي شتراوس في مقال بعنوان «يوم دمر الغرب ذاته وهو يعتقد أنه يدمِّر الآخر»، جريدة الحياة عدد ٢١ نيسان / إبريل ١٩٩٢.

ترجع في حقيقتها إلى أسباب اقتصادية واجتماعية ونفسية، بحيث إذا حلت هذه القضايا على أسس علمية وعقلانية، ضاقت شقة التباعد كثيراً بين تلك التيارات، التي هي تيارات سياسية في مضامينها وأهدافها، لأنه حين تنطلق الدينامية الاقتصادية لأي شعب على مستوى المنظومة الاجتماعية نفسها لا بد للأفكار الدينية واللاهوتية من أن تلائم نفسها مع تلك الدينامية وإلا كان مصيرها الهلاك كما يقول مكسيم رودنسون. فمقاومة التخلف تختلف عن مقاومة المحتل، ولا يفيد معها الاستغاثة بالماضي أو تثبيت القيم والعادات الذهنية والسلوكية السلبية التي قد تنتهي بمقاومة التطور والتحديث وليس المحتل. فإذا أراد العرب والمسلمون المشاركة في صيغة النظام العالمي الجديد لا بد لهم من السعي الحثيث لاستئناف نهضتهم الحضارية من خلال المقومات الأصيلة لازدهار تلك الحضارة، وفي طليعتها الحرية، والعقلانية، والثقة بالنفس، والتفاعل الخلاق مع الثقافات الأخرى. لقد كان الإيمان الديني في الماضي يفرض نفسه على كل شيء بما فيه العلم، اما اليوم فقد أصبح العلم يفرض نفسه على الإيمان لمصلحة هذا الإيمان واتباعه كي لا يتحجر ويتحجروا معه ويصبحون عبئاً على الحضارة ومستقبل الإنسانية. وإذا كان الإعتقاد بأن الإسلام هو الحل الوحيد لمشكلات الإنسان المعاصر فيجب البرهنة نظرياً وعملياً على أنه قادر على أن يكون بديلاً ذا مصداقية يحل مكان الإيديولوجيات الكبرى المعاصرة، أي البديل المرتكز على العدالة والتقدم الاقتصادي والاجتماعي والحرية الحقيقية والديمقراطية المستندة على صيغة التعايش الاجتماعي، وعلى التفاهم والتعاون السليم بين المجتمعات والأمم الإنسانية المختلفة التي لها أديانها ومعتقداتها الخاصة، وهذا هو التحدي الكبير والمصيري أمام الفكر الإسلامي المعاصر ومفاهيمه.

مصادر الدراسة ومراجعها

المصادر والمراجع

ـ أ ـ

ـ ابن تيمية: مجموع الرسائل والمسائل، طبعة المنار بمصر، د.ت.
ـ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد أمين، الطريقة الرحمانية بالقاهرة، د.ت.
ـ أبو زهرة، محمد: المذاهب الإسلامية، سلسلة الألف كتاب، المطبعة النموذجية، القاهرة، د.ت.
ـ ابراهيم، سعد الدين: المسألة الاجتماعية بين التـراث وتحديـات العصر، في «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي»، مركز دراسات الوحدة العربيـة، بيروت ١٩٨٥.
ـ ابراهيم، سعد الدين: المشروع الاجتماعي لثورة يوليو، مجلة المستقبل العربي، السنة الرابعة العدد ٣١ سبتمبر/ أيلول ١٩٨١.
ـ أحمد، عبد العاطي محمد: الدين في فكر عبد الناصر، في كتاب قضايا عربية، «عبد الناصر وما بعد»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠.
ـ أحمد، ابراهيم خليل: المستشرقون والمبشرون في العالم العربي الإسلامي، مكتبة الوعي العربي القاهرة ١٩٦٤.

- أحمد، رفعت سيد: الدين والدولة والثورة، كتاب الهلال، العدد ٤١٠ شباط/ فبراير ١٩٨٥.
- ادريس، محمد السيد: المقومات الاجتماعية للإيديولوجيا الناصرية، في «عبد الناصر وما بعد»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠.
- أرسلان، شكيب: بيان للأمة العربية عن حزب اللامركزية، مطبعة العدل القاهرة، ١٩١٣.
- ـ أرسلان، الأمير شكيب: تعليق على كتاب حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر العربي، بيروت ١٩٧٣، ١٤ اجزءا.
- أركون، محمد: الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي لندن، ١٩٩٠.
- اسحق، أديب: الدرر، ط ٤، بيروت ١٩١٠.
- أسد، محمد: منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٧٨.
- اسماعيل قباري محمد: الاتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع، دار الطلبة العرب، بيروت، ط ٢٠، ١٩٦٩.
- الأفغاني: الأعمال الكاملة: تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠.
- المادتلين: عبد الحميد ظل الله على الأرض، ترجمة راسم رشدي، دار النيل للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٥٠.
- أمين، أحمد: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، طـ ١، ١٩٤٩.
- الأنصاري، محمد جابر: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، عالم المعرفة، العدد ٣٥، الكويت نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٨٠.
- انطونيوس، جورج: يقظة العرب، ترجمة ناصر الدين الأسد واحسان عباس، دار العلم للملايين، طـ ٢، بيروت ١٩٦٦.
- انطون، فرح: ابن رشد وفلسفته، تقديم الطيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٨.
- أنيس، محمد: الدولة العثمانية في الشرق العربي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة. د.ت.

- أومليل، علي: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٥.

- ب -

- بدوي، أحمد أحمد: رفاعة رافع الطهطاوي، لجنة البيان العربي، القاهرة، طـ٢، ١٩٥٩.
- براون، جفري: الحضارة الأوروبية في القرن التاسع عشر، ترجمة عبلة حجاب، المكتبة الأهلية، بيروت ١٩٦٣.
- برينتون، كرين: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة رقم ٨٢.
- بركات، حليم: المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طـ٣، ١٩٨٦.
- البشري، طارق: المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، في كتاب: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥.
- البشري، طارق: الخلف بين النخبة والجماهير، بحث قدم في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية حول العلاقة بين القومية العربية والإسلام. طـ١، بيروت ١٩٨١.
- البشري، طارق: الحركة السياسية في مصر، (١٩٤٥ - ١٩٥٢)، دار الشروق القاهرة صـ٢، ١٩٨٣.
- البطريق، عبد الحميد، بالاشتراك مع محمود مصطفى عطا: باكستان ماضيها وحاضرها، دار المعارف بمصر، سلسلة اخترنا لك، رقم ١٣ القاهرة د.ت.
- البنا، حسن: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، (رسالة التعاليم) مؤسسة الزغبي، بيروت د.ت.
- بن سلامة: البشير: في مقومات الشخصية التونسية، مجلة الفكر التونسية العدد ٦، السنة ١٦، تونس ١٩٧١.
- بن ميلاد، محجوب: تونس بين الشرق والغرب، مجلة فكر، السنة الأولى، عدد نيسان/ ابريل ١٩٥٥.
- بهاء الدين، أحمد: مشروعية السلطة في العالم العربي، القاهرة ١٩٨٥.

- البهي، محمد: العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق، مطبعة الأزهر، القاهرة ١٩٧٦.
- بيومي، زكريا سليمان: التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين، دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧.
- بيومي، محمد رجب: الأزهر بين السياسة وحرية الفكر، كتاب الهلال العدد ١٣٨٧ مارس/ آذار ١٩٨٣.

- ت -

- تاجر، جاك: حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر، دار المعارف، القاهرة د.ت.
- التهانوي: كتاب مصطلحات الفنون، مكتبة خياط بيروت د.ت.
- توينبي، أرنولد: العالم والغرب، تعريب نجدة هاجر وسعيد الغز، المكتب التجاري، بيروت، ط ١، ١٩٦٠.
- توينبي، أرنولد: لماذا تأخرت وحدة العرب، محاضرة ألقاها في القاهرة في ديسمبر/ كانون الأول ١٩٦١.

- ج -

- الجابري، علي حسين: الفكر السلفي.
- الجابري، محمد عابد: اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط ١، ١٩٨٩.
- الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط ٤، ١٩٨٩.
- الجامعة الأميركية في بيروت: الفكر العربي في مائة سنة، بيروت ١٩٦٧.
- جب، هاملتون: الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة كامل سليمان، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٥٤.
- جب، هاملتون: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، محمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت ط ٣، ١٩٧٩.

- الجبرتي، عبد الرحمن: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق وشرح حسن محمود جوهر وآخرين، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٥٨.
- جدعان، فهمي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت طـ٢، ١٩٨١.
- جلال، محمد نعمان: التيارات الفكرية في مصر المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧.
- الجندي، أنور: الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب والتبعية الثقافية، مطبعة الرسالة القاهرة، د.ت.
- الجندي، أنور: يقظة الفكر العربي، مرحلة ما بعد الحربين، مطبعة زهران، القاهرة ١٩٧٢.
- الجندي، أنور: سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت د.ت.
- جولتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، وعلي حسن عبد القادر، دار الكاتب المصري القاهرة، ١٩٤٦.

- ح -

- حتي، فيليب: الإسلام منهج الحياة، ترجمة عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٢.
- حجازي، محمود فهمي: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤.
- حداد، جورج، بالإشتراك مع بسام كرد علي: تاريخ العصور الحديثة، دمشق د.ت.
- حداد، نقولا: الاشتراكية، دار مجلة الهلال، مصر ١٩٢٠.
- حسين، محمد محمد: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، جزءان، مؤسسة الرسالة، ط ٨، بيروت ١٩٨٦.
- حسين، محمد محمد: الإسلام والحضارة الغربية، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٧٩.
- حسين، طه: الأعمال الكاملة، ١٦ مجلداً دار الكتاب اللبناني، بيروت.

- الحصري، ساطع: اتجهات مختارة في القومية العربية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٤.
- الحصري، ساطع: البلاد العربية والدولة العثمانية، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٩٦٥.
- حنا، عبد الله: الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان (١٩٢٠ - ١٩٤٥)، دار التقدم العربي، دمشق ١٩٧٣.
- حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت د.ت.
- خدوري، مجيد: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٢.
- الخربوطلي، علي حسين: المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨.
- الخشاب، مصطفى: علم الاجتماع ومدارسه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦.
- الخطيب، محي الدين: صلاح الدين القاسمي، القاهرة ١٩٥١.
- خليل، عماد الدين: العدل الاجتماعي، مؤسسة الرسالة بيروت د.ت.
- خليل، أحمد سيد: في التشريع الإسلامي، دار المعارف بمصر ١٩٦٧.
- الخميني: الحكومة الإسلامية وزارة الإرشاد، طهران ١٣٨٩ هـ.
- الخميني: من هنا المنطلق، دار التوجيه الإسلامي، بيروت ١٩٧٩.

- د -

- الدسوقي، عمر: في الأدب العربي الحديث، القاهرة ١٩٤٨.
- الدوري، عبد العزيز: التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، بيروت ١٩٨٦.
- ديورانت، ول: قصة الحضارة، مجلد ١٠ ج ٣٠، ترجمة فؤاد اندراوس، دار الجيل بيروت ١٩٨٨.
- دي طرازي، فيليب: تاريخ الصحافة العربية، المطبعة العربية، بيروت ١٩١٣.

- ر -

- الرافعي، عبد الرحمن: تاريخ الحركة القومية في مصر، (عصر محمد علي)، ج ٣، مطبعة النهضة، القاهرة ١٩٣٠.
- رضا، محمد رشيد: تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١ مطبعة المنار مصر ١٣٥٠ هـ/ ١٩٣١ م.
- رضا، محمد رشيد: الخلافة أو الإمامة العظمى، مطبعة المنار القاهرة، ١٣٤١ هـ/ ١٩٢٣ م.
- راندال، جون هرمان: تكوين العقل الحديث، ترجمة. د. جورج طعمة، دار الثقافة بيروت ١٩٥٨.
- رمضان، عبد العظيم: الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو، القاهرة ١٩٧٩.
- رمضان، عبد العظيم: عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤، مكتبة روز اليوسف، القاهرة ١٩٧٦.
- الرميحي، محمد: هل نحتاج إلى أن نتعلم كيف نفكر؟ مجلة العربي، العدد ٣٧٢، ت ٢، ١٩٨٩.
- رودنسون، مكسيم: الماركسية والعالم الإسلامي، ترجمة كميل داغر، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٦.

- ز -

- الزبيدي: تاج العروس، دار الحياة، بيروت، د.ت.
- زريق، قسطنطين: معنى النكبة مجدداً، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٧.
- زريق، قسطنطين، في معركة الحضارة، بيروت ١٩٦٤.
- زريق، قسطنطين: نحن والمستقبل، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٧.
- زريق، قسطنطين: الوعي القومي، دار المكشوف، بيروت ١٩٣٩.
- زكريا، فؤاد: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، ط ٣، دار الفكر القاهرة ١٩٨٨.
- الزهراوي، عبد الحميد: الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، تحقيق جودت الركابي وجميل سلطان، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دمشق ١٩٦٢.

- الزهراوي، عبد المجيد: السنوسية والجامعة الإسلامية، مجلة المنار، المجلد ٨/١٠، ١٩٠٧.
- زيادة، معن: خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك، ط٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٥.
- زيادة، معن: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، عالم المعرفة، رقم ١١٥، الكويت ١٩٨٧.
- زيادة، خالد: ظهور المثقف العربي، قراءة في أعمال شرابي، العروي، الجابري، مجلة الاجتهاد العدد الخامس، السنة الثانية، خريف ١٩٨٦.
- زيدان، جرجي: تاريخ آداب اللغة العربية، دار الهلال، القاهرة د.ت.
- زيدان، محمود فهمي: الاستقراء والمنهج العلمي، مكتبة الجامعة العربية، بيروت ١٩٦٦.
- زين، نور الدين، نشوء القومية العربية، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٦٨.

- س -

- السباعي، مصطفى، اشتراكية الإسلام، دار الشعب، القاهرة ١٩٧٧.
- السمعاني، الانساب: جمع وتحقيق المستشرق مرجليوث، القاهرة ١٩٧٠.
- سعيد، ادوارد: الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط٢، ١٩٨٤.
- السيد، رضوان: الإسلام المعاصر، دار العلوم العربية، بيروت ١٩٨٦.
- السيد، أحمد لطفي: قصة حياتي، كتاب الهلال العدد ٣٧٧ مايو/ أيار ١٩٨٢.

- ش -

- شرابي، هشام: البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر ـ دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٧.
- شرابي، هشام: المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت ١٩٧١.
- الشعبي، محمد عبد الله: مع ارنولد توينبي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤.

- شفيتزر، البرت: فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة د.ت.
- شمس الدين، محمد مهدي: العلمانية، دار التوجيه الإسلامي، بيروت ١٩٨٠.
- شكري، غالي: المثقفون والسلطة في مصر، دار أخبار اليوم، القاهرة ١٩٩٠.
- شكري، غالي: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الدار العربية للكتاب ١٩٨٣.
- شيا، محمد مع آخرين: الحركات الجماهيرية في الوطن العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٩١.
- شيا، محمد: جدلية التفتت والوحدة في المشرق العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٩١.
- الشيبي، كامل مصطفى: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، مكتبة النهضة، بغداد، ط ١، ١٩٦٦.
- الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩.
- شيخو، لويس: تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ط ٢، ١٩٢٦.

- ص -

- صالح، أحمد عباس: اليمين واليسار في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٧٣.
- الصالح، صبحي. علوم الحديث ومصطلحاته، دمشق ١٩٧٣.
- الصدر، محمد باقر: الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات. د.ت.
- صعب، حسن: تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٧٢.
- الصعيدي، عبد المتعال: المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، المطبعة النموذجية، القاهرة، د.ت.

- ض -

- ضاهر، عادل: المجتمع والإنسان، دراسات في فلسفة انطون سعادة الاجتماعية، منشورات مواقف، بيروت ١٩٨٠.
- ضاهر، عادل: الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، لندن ١٩٩٣.

- ضاهر، محمد: الدعوة الوهابية، وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث، دار السلام، بيروت، ١٩٩٣.
- ضاهر، مسعود: الهجرة اللبنانية إلى مصر (هجرة الشوام)، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٦.

- ط -

- الطهطاوي، رفاعة رافع: تلخيص الابريز، القاهرة، مطبعة بولاق، ط ٢، ١٢٦٥ هـ.
- الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية، مطبعة شركة الرغائب بمصر ١٣٣٠ هـ/ ١٩١٢.
- الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين: مطبعة المدارس الملكية، القاهرة ١٢٨٩.
- طوسون، الأمير عمر: البعثات العلمية في عهدي عباس الأول وسعيد، طبعة الإسكندرية ١٩٣٤.

- ع -

- عازوري، نجيب: يقظة الأمة العربية، ترجمة أحمد أبو ملحم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٨.
- عبده، محمد: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (١٩٧٢ - ١٩٧٤)، ٥ أجزاء.
- عبده، محمد: الإسلام دين العلم والمدنية، دار الهلال، القاهرة د.ت.
- عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، مطبعة مصر، القاهرة ١٣٤٣ هـ/ ١٩٢٥ م.
- عبد الفتاح، نبيل: المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٤.
- عبد الملك، أنور: الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة بدر الدين عردوكي، دار الآداب، بيروت، ط ٣، ١٩٧٨.
- عبد الناصر، جمال: وثائق عبد الناصر، مركز الدراسات الاستراتيجية في الأهرام، القاهرة، ١٩٧٣.

- عبد الناصر، جمال: فلسفة الثورة.
- عبد الناصر، جمال: مجموعة خطب جمال عبد الناصر، وزارة الإرشاد، الهيئة العامة للاستعلامات القاهرة د.ت.
- عبد الناصر، جمال: الميثاق.
- عبد الناصر، جمال: بيان ٣١ مارس.
- العروي، عبد الله: الايديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني دار الحقيقة، بيروت طـ٣، ١٩٧٩.
- عزت، عبد الكريم أحمد: تاريخ التعليم في عهد محمد علي، مكتبة النهضة، مصر ١٩٣٦.
- عز الدين، نجلاء: العالم العربي، ترجمة مجموعة من الأساتذة، القاهرة د.ت.
- العظم، رفيق: مجموعة آثار رفيق بك العظم، عني بجمعها وتحقيقها عثمان العظم، مطبعة المنار، القاهرة ١٣٤٤ هـ.
- العظم، رفيق: أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة، مطبعة هندية القاهرة، ١٩٠٩.
- عطية، ادوار: العرب، ترجمة محمد قنديل البقلي، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، طـ١، ١٩٦١.
- عفلق، ميشال: نقطة البداية، أحاديث بعد الخامس من حزيران، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٧١.
- عفلق، ميشال: في سبيل البعث، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٣.
- العقاد، عباس محمود: ابراهيم أبو الأنبياء، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، ١٩٥٣.
- علي، سعيد أمير: مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي، ترجمة رياض رأفت مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٨.
- عمارة، محمد: الأعمال الكاملة لقاسم أمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٦.
- عمارة، محمد: العروبة في العصر الحديث، دار الكاتب العربي القاهرة، ١٩٦٧.
- عمارة، محمد: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، بيروت ١٩٨٨.

- عمارة، محمد: الأعمال الكاملة للطهطاوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٣ و ١٩٧٤ ثلاثة أجزاء.
- عماره، محمد: اليقظة الإسلامية الحديثة، كتاب الهلال العدد ٣٨٠ أغسطس/ آب ١٩٨٢.
- عنابة، عمر: تاريخ الدين والأفكار التقليدية، مجلة العصور، المجلد الرابع، القاهرة ١٩٢٩.
- العمر، عبد الله: المجلات الثقافية والتحديات المعاصرة، كتاب العربي، الكويت، الكتاب الثالث، تموز/ يوليو ١٩٨٤.
- عوده، عبد القادر: المال والحكم في الإسلام، ط ٥، المختار الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٧.
- عوض لويس: العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٦.
- عوض، لويس: تاريخ الفكر المصري الحديث من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ الهيئة المصريّة العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٠.
- عوض، لويس: ثقافتنا على مفترق الطرق، دار الآداب بيروت، ١٩٧٤.
- عويس، منصور محمد: ابن تيمية ليس سلفياً، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠.

- غ -

- غارودي، روجيه: الأصوليات المعاصرة، أسبابها ومظاهرها، تعريب خليل أحمد خليل، دار عام الفين، باريس ١٩٩٢.
- غليون، برهان: اغتيال العقل، دار المعرفة والنشر، تونس ط ١، ١٩٨٩.

- ف -

- فاخوري، عمر: كيف ينهض العرب، المكتبة الأهلية، بيروت، ١٩١٣.
- فايد، زكريا: العلمانية، النشأة والأثر في الشرق والغرب، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٨.

- ق -

- القرضاوي، يوسف: الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ط ١. ١٩٨٧.

- قرني، عزت: العدالة في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة، رقم ٣٢٠، الكويت ١٩٨٠.
- قطب، سيد: الإسلام ومشكلات الحضارة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٦٢.
- قطب، سيد: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط ٨، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢.
- قطب، سيد: معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٢.
- قطب، سيد: معركة الإسلام والرأسمالية، القاهرة، ط ٤، د.ت.
- قنواتي، جورج: مع أربعة من دعاة العلمانية في الفكر العربي الحديث، مجلة المقاصد العدد ٣٨/٣٧ حزيران/ يونيو ١٩٨٥.

- ك -

- كريكن، ج.س. فان: خير الدين والبلاد التونسية، ترجمة البشير بن سلامة، دار سحنون، تونس، ١٩٨٨.
- الكعاك، عثمان: مراكز الثقافة في الغرب، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة ١٩٥٨.
- الكواكبي، عبد الرحمن: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عماره، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
- كمال، عبد اللطيف: سلامة موسى واشكالية النهضة، المركز العربي، الدار البيضاء.
- كوثراني، وجيه: وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠.
- كوثراني، وجيه: ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية الإسلامية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢د ١٩٨٩.
- كوربان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة سعيد مروه وحسن قبيسي، منشورات عديدات، بيروت ط ١، ١٩٦٦.
- كوهن، هانز: عصر القومية، ترجمة عبد الرحمن صدقي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٤.
- لاسكي، هارولد: نشأة التحريرية الأوروبية، ترجمة عبد الرحمن صدقي، سلسلة من الفكر الاشتراكي القاهرة د.ت.

- لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ترجمة عفيفة بستاني، دار التقدم، موسكو، ١٩٧١.
- لويس، برنارد: الغرب والشرق الأوسط، ترجمة نبيل صبحي، بيروت، ١٩٦٥.
- ليفين، ز.ل: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٨.

-م-

- المحافظة، علي: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٥.
- المحمصاني، صبحي: فلسفة التشريع في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت ط ٥، ١٩٨٠.
- مبارك، علي: الخطط الجديدة لمصر والقاهرة، بولاق ١٣٠٥ هـ.
- محمود، عبد الحليم: ملحق كتاب، المنقذ من الضلال، مكتبة الانجلو المصرية ط ١، القاهرة، ١٩٦٦.
- محمود، حسين: التجارب الدينية «والمؤمنون»، مجلة العصور، المجلد الرابع ١٩٢٩.
- المخزومي، محمود باشا: خاطرات جمال الأفغاني، المطبعة العلمية ليوسف صادر، بيروت ١٩٣١.
- مرقص، الياس: تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٤.
- مظهر سليمان: تاريخ الفكر العربي، القاهرة ١٩٢٨.
- مغيزل، جوزف: العروبة والعلمانية، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٨٠.
- المودودي، أبو الأعلى: منهاج الانقلاب الإسلامي، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٩.
- المودودي، أبو الأعلى: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٠.
- الموسوي، موسى: الشيعة والتصحيح، الصراع بين الشيعة والتشيع، طبعة لوس أنجلوس، ١٩٨٧.

- موسى، سلامة: تربية سلامة موسى، القاهرة ١٩٥٨.
- موسى، سلامة: جذور الاشتراكية، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٤.
- موسى، سلامة: حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، مطبعة الهلال، القاهرة ١٩٢٧.

- ن -

- ناصر الدين، علي: هكذا كنا نكتب، مطبعة الاتحاد، بيروت ١٩٥٢.
- ناصر الدين، علي: قضية العرب، دار الحكمة، بيروت د.ت.
- النجار، حسين فوزي: رفاعة الطهطاوي، رائد فكر وإمام نهضة، سلسلة إعلام العرب، عدد ١٣٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧.
- نجار، شكري: ايديولوجية العلمنة إحدى بديهيات النهضة للعالم العربية، مجلة الباحث، العدد ٢٧ تموز/ آب ١٩٧٩.
- نجم، محمد: العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث، في «الفكر العربي في مئة سنة»، الجامعة الأميركية.
- النشار، علي: بالاشتراك مع عمار الطالبي، عقائد السلف، دار المعارف بالإسكندرية، ط ١، د.ت.
- نصر، سيد حسين: دراسات إسلامية، ط ١، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٥.
- نصر، مارلين: القومية والدين في فكر عبد الناصر، في سعد الدين إبراهيم وآخرون، مصر والعروبة والثورة يوليو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٢.

- هـ -

- الهضيبي، حسن: الإسلام والداعية، جمع وتقديم أسعد سعيد أحمد، دار الأنصار، القاهرة، ج ١، د.ت.
- الهضيبي، حسن: قضاة لا دعاة، دار السلام، ط ٢، ١٩٧٨.
- هورويتز: أصول فلسفة الطبقة الوسطى في عهد النور، تعريب عبد الجليل الطاهر، مطبعة الرابطة، بغداد ١٩٦١.
- هيكل، أحمد: تطور الأدب الحديث في مصر، ط ٥، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٧.

الدوريات والصحف

- المنار
- الجامعة
- قضايا عربية
- مواقف
- آفاق عربية
- المستقبل العربي
- الفكر
- العربي
- الطليعة
- الفكر الإسلامي
- الاجتهاد
- المقتطف
- العصور
- العروة الوثقى
- الوطن العربي
- الباحث
- الهلال
- الجنان
- الإسلام والتصوف
- قضايا عربية
- الشبان المسلمين
- الدعوة
- الحضارة
- المقاصد
- الحياة
- السفير
- الجريدة
- النهار
- الأهرام
- المصور
- تحولات

المراجع الأجنبية

- Afshar Iraj, et Mahdawi, Asghar: Documents inédits concernant sayyed jamal Al - Din Al - Afghani - Univers, de Téhéran 1963.
- Amin, Jalal: The Egyptian Economy and the revolution, In: Vitakotis, Georges Allen and Unwin, London 1968.
- Amin, Samir, la Nation Arabe, éd minuit, Paris 1976.
- Azoury, Najib: le Reveil de la Nation Arabe, Plon, Paris 1905.
- Berque Jacques: Les Arabes d'hier à demain, Paris, seuil, 1960.
- Blunt, W.S: Secret History of the British Occupation of Egypt London 1923.
- Blunt, W.S: The future of Islam, 1882.
- Condorcet: Esquise d'un tableau historique des progrés de l'esprit Humain.

- Cromer, Lord: Modern Egypt, Macmillan, London 1908, 2. Vols.
- Eliade, M: la scaré et le profane, Paris 1965.
- Encyclopedia Universalis.
- Fahmy, M: La Révolution de l'industrie en Egypt et ses Conséquences Sociales au XIXS.: (1800 - 1850; Leiden, 1954.
- Gardet, L.: Les hommes de l'Islam, éd. Hachette, Paris 1977.
- GIBB. H.A.R. and Bowen, H: Islamic society and the West. Oxford - Univ, Press, London 1963.
- GIBB. H.A.R.: Modern Islam, London 1932.
- GIBB. H.A.R: Modern Trends in Islam, Chicago, 1947.
- Gourev. G Darwinisme et religion, Moscou 1960.
- Haim, Sylvia, G: Arab Nationalism, An anthropology, Univers, of California, Press 1964.
- Hajar. J: l'Europe et les destinées du Proche Orient (1815 - 1848), Blond et Gay, Belgique 1970.
- Histoire du Développement Culturel et Scientifique de l'Humanité, éd, Robert Laffont, Vol IV. Paris 1968.
- Kaliski, René: le Monde Arabe, Verniers, marabout. TL, Nouvelle éd. Belgique 1974.
- Laoust, H: le reforme Orthodoxe des Salafiyya, in Revue des études Islamiques VI. (1937). P.P. 175 - 224.
- Laoust. H: Essai sur les doctrines sociales et Politiques de Ahmed B. Taymeiya. Le Caire 1939.
- Lenzman. I: L'origine du Christianisme, 2°, éd, Moscou. S.d.
- Mitchel, Richard: The Society of muslim Brothers, Oxford University press, London 1969.
- Pannikar, M,M: L'Asie et la domination occidentale, éd, du Seuil, Paris 1957.
- Rabbat, Edmond: Unité syrienne et devenir Arabe, éd. Rivière, Paris 1937.
- Rabbat, Edmond: l'Idée de laicité en occident, in relfexion sur la laicité, Kaslik, Liban 1969.
- Ricoeur, Paul: L'hermeneutique de la Sécularisation, Paris 1970.
- Rodinson, Maxime: Les Arabes P.U.F. Paris 1979.
- Rodinson, Maxime: Mahomet, Paris 2 e, éd Seuil. 1968.
- Rodinson, Maxime: Marxisme et monde musulman, seuil, Paris 1972.
- Russel. B: Wisdom of the West, 2° éd Macdonald, London 1960.
- Smith, W.C.: Islam in modern history, Princeton, Uni, Press, 1957.
- Tibawi. A: A modern history of Syria, Macmillan 1967.
- Weill G; Histoire de l'Idée laïque en France au XIX.S Paris 1925.

الفهرس

هذا الكتاب

كيف ينهض العرب من واقعهم المتخلف ويدخلون إلى فضاء العصر الحديث وحضارته العلمية مع الاحتفاظ بشخصيتهم وعدم التفريط بتراثهم؟

هذا هو السؤال المحوري الذي طرحه المفكرون العرب على أنفسهم على مدى القرنين الأخيرين وحاولوا الإجابة عليه. لكن الأجوبة جاءت متباينة، عاكسة عمق الاختلاف والتناقض بين الاتجاهات العلمانية والدينية حول هذا الموضوع الذي اتخذ حالياً مظهر الصراع الدموي بين الفريقين نظراً لضخامة المأزق الذي يعيشه الإنسان العربي حالياً على جميع الصعد، ونتيجة للخلل الفادح في البنى التحتية والفوقية للمجتمع العربي المعاصر. فالتطورات العلمية الحديثة المذهلة والمتلاحقة قلبت كل المقاييس المعرفية التقليدية وغيرت المفاهيم والقيم التي تتحكم بمصائر شعوب العالم ومجتمعاته. وقد وعى المفكرون العرب هذه الحقيقة منذ وطأ نابليون أرض مصر فحاول بعضهم جاهداً وضع أسس عقلانية لنهضة المجتمع العربي وتأقلمه مع تطورات العصر وعلومه، ومع تجارب الغرب وثقافته، لكن فريقاً آخر منهم ادعى بأن الاستعانة بتجارب الغرب ومفاهيمه للتطور لن ينقذ المجتمع العربي من مآسي التخلف والانحطاط، وأن المفتاح الحقيقي للخلاص يكمن فقط في تطبيق مبادىء الشريعة الإسلامية لبناء مجتمع عربي إسلامي يحاكي مثالية المجتمع الذي انشأه الرسول وصحابته في قلب الصحراء منذ اربعة عشر قرناً... وقد حاول فريق ثالث الوقوف في الوسط بين الاتجاهين مدعياً أن بالإمكان الاستعانة بعلوم الغرب وحضارته لبناء مجتمع إسلامي متطور دون المساس بجوهر تعاليم الإسلام لأنها لا تعادي العلم والتقدم.

إن هذا الكتاب يعرض أمهات الافكار حول هذه المشكلة منذ ظهورها مع محمد علي والطهطاوي في النصف الأول من القرن التاسع عشر حتى محاولة حلها عملياً في تجربتي جمال عبد الناصر والإمام الخميني في النصف الثاني من القرن العشرين... إنها مشكلة الساعة في الوطن العربي، ومشكلة كل إنسان عربي يقلقه غموض المصير والمستقبل وهنا تكمن أهمية هذا الكتاب.



التوزيع: نوفل
بنابة نوفل ـ شارع المعماري
تلفون: ٣٥٤٨٩٨ ـ ٣٥٤٣٩٤ ـ فاكس: ٣٥٤٣٩٤
تلكس: ٢٢٢١٠ نوستن
ص.ب: ١١/٢١٦١ ـ بيروت ـ لبنان